AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

Directores

VICTORINO CAPÁNAGA

y

ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

II — 1957 ABRIL - JUNIO MADRID — 6

SUMARIO

Impr. Juan Bravo, 3.—MADRID

San Agustín en nuestro tiempo

Por Fr. Victorino Capánaga

LA INTERIORIDAD SUBJETIVA

El ingreso en la interioridad significa para San Agustín la posesión de verdades de una evidencia robusta, a que no puede renunciar el espíritu humano, y que son tablas de salvación en el naufragio del escepticismo. El haber buscado el punto de apoyo para la investigación y fundamentación de la verdad en la experiencia interna es mérito insigne de San Agustín. Dice Heimsoeth: «La nueva doctrina de San Agustín sobre la absoluta primacía de la certeza y preeminencia metafísica de lo interior, tan profundamente revolucionaria para toda la filosofía, dió la norma a los grandes movimientos de la Edad Media. El cultivo de la experiencia interna, la exigencia del conocimiento de sí mismo, la investigación de las funciones propias en su orden ascendente hasta la visión de Dios, ocuparon reiteradamente el centro de su pensamiento. En la lucha por los bienes religiosos se aclaró el concepto del alma, del sujeto, de la conciencia. Los místicos de la Edad Media, desde San Bernardo de Claraval, son quienes han entendido así más profundamente las enseñanzas de San Agustín y de los neoplatónicos cristianos, emparentados espiritualmente con él» (1).

Así la interioridad agustiniana en el curso de los tiempos ha abierto dos surcos: uno místico y otro filosófico. Pero adviértase que también la mística en el sondeo del mundo interior para hallar la imagen de Dios ha sido en sus mejores tiempos profundamente filosófica. El ser del alma, el dinamismo de sus potencias, que da un lejano vislumbre de la vida de Dios, fué la meta de los grandes místicos medievales, que hicieron del *noverim Te, noverim me* de los Soliloquios el programa de su espiritualidad (2).

---

(1) *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, p. 145, Madrid, 1946.
(2) *Cfr.* Bernhart, J., *Das Philosophische Mystik des Mittelalters*, München, 1922.

Mientras la psicología, inspirada en Aristóteles, consideraba el alma sobre todo como la forma del cuerpo, estudiando preferentemente sus relaciones con él, los agustinianos dieron mayor realce a los dos últimos problemas de la psicología: el alma con respecto al cuerpo, el alma con relación a sí misma, el alma con relación a Dios (3).

Los filósofos a su vez, buscando un saber seguro e indubitable, hallaron un centro de apoyo en la ciencia íntima que el alma tiene de sí misma. Tal es el gran principio de la autoconciencia, considerado como una de las bases de la cultura moderna. San Agustín puso en la experiencia interna el *centrum immobile veritatis,* el carasol de las evidencias más puras, donde la duda no tiene parte. Con esto la autoconciencia se hizo fuente de saber, no sólo para los filósofos, sino también para los literatos, pues a partir de la Edad moderna, como dice el citado Heimsoeth, «se despierta un rico interés vital por la peculiaridad interna de las personalidades, por la diversidad de los afectos psíquicos, por la peculiar movilidad de la vida interior» (4).

Aquí nos interesa particularmente determinar en su aspecto filosófico lo que llama San Agustín *homo interior*, expresión tomada de la filosofía platónica, y que ya en tiempo de San Pablo había ingresado en el lenguaje corriente para indicar al hombre, que no sigue los impulsos desordenados de las pasiones, sino el dictamen de la razón que gobierna los deseos, mediante la fuerza del Espíritu Santo. Pero además de este sentido ascético-místico, el hombre interior agustiniano tiene un sentido gnoseológico.

---

(3) Uno de los filósofos modernos más agustinianos, A. Gratry, sigue este método y división: «Para nosotros, como para San Agustín, conocer el alma, es conocer su triple vida y la relación de estas tres vidas: la vida del alma en el cuerpo, la vida del alma en sí misma y la vida sobrenatural en Dios *(quid anima in corpore valeret, quid in seipsa, quid apud Deum).* Vemos que el alma vive en su cuerpo, y dirige este cuerpo a la muerte o a la vida, según que ella viva o muera a su vida interior y a la vida de Dios». *De la connaissance de l'âme,* I, p. 96, París, 1926. Las palabras de San Agustín están tomadas del libro *De quantitate animae,* XXXIII, 70, *PL* 32, 1073.

(4) *O. c.,* p. 155. G. Dilthey confirma esta verdad: «El cambio del tenor de vida del hombre durante los siglos xv y xvi provoca, sobre todo, una rica literatura, que deriva de lo íntimo del hombre los caracteres, las pasiones, los temperamentos y los somete a la reflexión. Y como esta literatura brota del cambio del sentimiento y del tenor de vida, él acompaña este proceso, reforzando y profundizando en todos los campos de la observación de la vida interior del hombre, dando lugar a la creciente discriminación de las individualidades y sublimando la alegre convicción de un desarrollo natural, debido a la naturaleza humana. Esta literatura se extiende a lo largo del siglo xvi y xvii, adquiriendo en éste una maravillosa amplitud». *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura, dal Rinascimento al secolo XVIII.* Vers. di G. Sanna, p. 23, Venezia, 1927. San Agustín, con sus *Confesiones* y por mediación de Petrarca, su gran devoto, contribuyó sin duda al desarrollo de este aspecto de la interioridad, digámoslo así, *literaria,* que nos traerá la novela moderna con sus grandes conflictos psicológicos. La misma literatura de las *Confesiones,* tan del gusto de hoy, halla un modelo en la autobiografía agustiniana.

¿Qué comprende, pues, este calificativo *interior* aplicado al hombre? ¿Dónde comienza la interioridad propiamente?

Lo determina en este pasaje: *Ascendentibus itaque introsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes, unde incipit aliquid ocurrere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio, ubi homo interior iam possit agnosci* (5). Subiendo, pues, hacia dentro como por cierta escala de consideración de las diversas partes del alma, al llegar a lo que no nos es común con las bestias, allí comienza la razón, donde ya puede reconocerse al hombre interior.

San Agustín considera el ingreso en el mundo interior como una ascensión porque el hombre, en su compleja estructura, comprende diversas partes, unas más nobles o altas que otras. Así, la dialéctica de la interioridad supone la subida gradual de lo externo a lo interno, de lo menos noble a lo más noble. Los místicos medievales usan idéntico lenguaje, considerando todo movimiento espiritual como una ascensión (6).

En esta subida, el mojón de frontera, que divide al hombre de todo lo que le es inferior, es la razón. Los animales tienen comunes con él los sentidos externos e internos, así como los apetitos sensibles. Pasada esta raya, comienza la propiedad del *homo interior:* la vida racional. Su primera relación diríamos que es una relación de intimidad, o de posesión de sus dominios propios (7).

Los actos de esta toma de posesión los expresa San Agustín con diversos verbos de conocimiento: *sentire animum, sentire et scire animum, se nosse, se scire, se ipsam (mentem) cogitare, se ipsam cognoscere, in seipsum redire, in seipsum converti, interiora percipere, cogitatione se conspicere, ponere se ante se ipsam, se conspicere cogitando, se cernere, se in suo conspectu cogitatione sui constituere, se videre, gignere notitiam suam,*

---

(5) *De Trinitate*, XII, VIII, 13, *PL* 42, 1005. Los libros *De Trinitate* son los más profundos para el conocimiento de la interioridad y gnoseología agustiniana.

(6) *Cfr.* Hugo de S. Víctor, *De vanitate mundi*, 1, 2. No sólo es subida por la consideración gradual y jerárquica de las potencias, sino también por el fin último del ingreso en la intimidad, que es el conocimiento de Dios.

(7) No se vaya a creer que al fijar San Agustín este mojón o frontera entre el hombre interior y el exterior se constituyen como dos regiones separadas o independientes, de suerte que de la frontera para allá reine el hombre interior, y de la frontera para acá, el exterior, sin ninguna comunicación entre sí. Esta manera de concebir las cosas de que tratamos aquí nos llevaría a un dualismo inadmisible y contrario al pensamiento agustiniano. Porque para él lo interior y exterior son dos esferas comunicantes. El hombre exterior irrumpe en el interior y lo exterioriza; y al contrario, el interior espiritualiza al exterior. Así, a una acción externa o temporal se comunica la dignidad y gracia del hombre interior: *propter quod ad haec quoque inferiora derivetur aliquid mentis*, dice hablando de las acciones temporales opuestas a la contemplación de las cosas eternas. *De Trinitate*, XII, IV, 4, 1000. En virtud de esto, una acción externa puede estar llena de profunda intimidad. En una mirada de los ojos corporales puede concentrarse intensamente la mirada de la mente. Este es un aspecto importante de las relaciones entre el cuerpo y alma, según San Agustín.

gigenere intellectum et cognitionem suam, semetipsum in semetipsum colligere, interiora cogitare (8).

Traduciremos estos verbos al castellano por ver, sentir, percibir, saber, entender, advertir, reflexionar, recogerse, volver sobre sí mismo, volver en sí, mirarse a sí, entrar en lo íntimo de la conciencia, entrar dentro de sí, entrar en el corazón, volver los ojos al alma, conocerse, reconocerse, andar dentro de sí, retirarse adentro, ponerse a sí mismo ante los ojos del alma, meter la mano en el pecho...

De este repertorio verbal conviene retener dos ideas: la genérica de conocimiento y la específica de *reflexión.* Porque el espíritu tiene la facultad de recogerse en sí mismo: *semetipsum in semetipsum colligere, ad se convertere* (9). Lo que no pueden los sentidos del cuerpo, es propio de la razón, que puede volverse a sí misma y verse a sí misma. «La mente se conoce a sí misma por sí misma, porque es incorpórea» (10). Frente al ser opaco de los cuerpos y aun de la misma vida animal, el espíritu posee una transparencia propia a sus ojos. Ser espíritu es ser cristalino, y ser luz a la vez. Como bien dice San Agustín: *Lumen et alia demonstrat et seipsum. Sibi ipsi testis est ut cognoscatur lux* (11).

La luz da testimonio de sí misma, lo mismo que el espíritu, que es lúcido y cristalino. Los hechos interiores, los que llama el Santo *actus animae,* están patentes a sus ojos. Esta presencia luminosa del alma a sí misma es lo que llamamos autoconciencia.

Con lo cual genéricamente indicamos los dominios propios de la misma, o sea, los actos del alma, que también pueden llamarse *vivencias* con un vocablo muy bien forjado por la filosofía de Husserl. Pues para nuestra alma, ¿qué cosa hay en ella que le sea tan conocida como que vive? *Quid eius ei tam notum est quam se vivere?* (12). Esta es la ciencia sin engaño que es inherente al espíritu: *Intima scientia qua nos vivere scimus* (13). Sobre el fondo oscuro del enigma del yo flota esta superficie inmensa y varia que es la vida: «¿Pues qué soy yo, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Vida varia, multiforme, inmensa, llena de tensiones» (14).

---

(8) Toda esta variedad de expresiones están espigadas de los libros VIII, IX y X de los libros *De Trinitate.*

(9) *De Trinitate,* XIV, X, 13, *PL* 42, 1047. *Incorporea conversio. Ib.,* XIII, VI. San Agustín considera la facultad reflexiva como propiedad del espíritu, y no de los cuerpos. Un platónico de su tiempo, Proclo, estableció idéntica relación entre la capacidad de entrar en sí y la inmaterialidad. *Institut. theolog.,* c. XV. *Cfr.* De Ruggiero, *Storia della filosofia,* I (5.ª ed.), p. 298, Bari, 1943.

(10) *Mens ergo et semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea. De Trinitate,* IX, III, 42, *Ib.,* 963. Santo Tomás dice lacónicamente: *Intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest. Summa contra Gentiles,* IV, 11.

(11) *In Joan. Ev.,* tr. 35, 4, *PL* 35, 1659.

(12) *Ib.,* X, IV, 976.

(13) *Ib.,* XV, XII, 21, 1074.

(14) *Confesiones,* X, 17.

En todos sus movimientos hierve la vida: todo es vida en lo interior del hombre, quien conoce que vive (15).

No se trata de una realidad corporal, accesible a los sentidos corporales, sino a la inteligencia, precisamente porque es vida: *Nosque ipsi animi non sensibiles sumus, id est corpora, sed intelligibiles, quoniam vita sumus* (16). Esta vida, superior a la de los sentidos, es mejor y más verdadera, *melior veriorque vita.* Entender es una forma de vivir lo mismo que amar: «Así sabe que ella es y vive, como es y vive la inteligencia» (17). «¿Qué es, pues, el amor sino cierta vida, que une dos cosas, al amante y al amado?» (18).

Se conserva en perpetuo vigor el dinamismo psicológico con el deseo de la vida feliz, *beate vivere,* profundísima entraña del espíritu: «Todos sienten en su corazón que quieren ser dichosos, y es tanta la unión de la naturaleza humana en este punto, que el hombre no se engaña al conjeturar en los demás lo que ve en sí mismo: pues todos sabemos que queremos esto» (19).

Entre las diversas vivencias, San Agustín insiste particularmente sobre algunas, que quiero mencionar porque son textos clásicos en su doctrina de la autoconciencia, firmes pilares de su epistemología. Siendo él joven, le habían impresionado las objeciones de los académicos contra la veracidad de los sentidos externos, y no menos las disensiones de las escuelas filosóficas sobre los graves problemas, que se refieren al hombre, al universo y a Dios.

Él conoció ese terrible naufragio espiritual que se llama *duda.* Pero el vigor de su experiencia interna y el tormento mismo de la situación vacilante le dieron fuerza para investigar más hondamente el problema de la verdad y recobrar la esperanza de hallarla. Podrá alguno no adherirse al testimonio de los sentidos sobre el mundo exterior, pero ¿cómo es posible no adherirse a sí mismo, y al dolor de la duda, por donde mana sangre de vida?

(15) *Sicut ergo mens tota mens est, sic tota vivit. Novit autem se vivere. De Trinitate,* X, IV, 976.

(16) *Ib.,* XI, 1, 984.

(17) *Sic ergo esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia. Ib.,* X, 10, 980.

(18) *Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, amantem scilicet et quod amatur? Ib.,* VIII, 10, 960.

(19) *Beatos esse se velle omnes in corde suo vident, tantaque est in hac re naturae humanae conspiratio ut non fallatur homo qui hoc ex animo suo de animo conjicit alieno: denique id nos velle omnes novimus. De Trinitate,* XIII, XX, 25, 1034. Aquí se halla una de las bases de *la comunicación de las conciencias.* En la vivencia del deseo de felicidad todos los espíritus se comunican. A este propósito cuenta San Agustín la anécdota del cómico que en un espectáculo anunció que a todos les adivinaría las voluntades. Y llegado el día, ante una gran multitud, les dijo: *Todos queréis comprar barato y vender caro.* El público se rió de la ocurrencia, pero todos vieron lo que había en sus conciencias: *Omnes tamen conscientias invenerunt suas. Ib.,* XIII, 3, 1017.

Por esta experiencia primaria y elemental el hombre está asido a la certeza. Tal es el sentido del célebre pasaje en que prueba la imposibilidad de la duda absoluta o universal: «El que se entiende a sí mismo como dubitante, conoce lo verdadero; y de este hecho que entiende está cierto; está, pues, cierto de lo verdadero. Luego todo el que duda de si hay verdad, halla en sí mismo motivo para no dudar de ella, pues ninguna cosa verdadera es verdadera sino por la verdad. No debe, pues, dudar de la verdad el que de algún modo pudo dudar» (20).

Para la buena interpretación de este pasaje conviene distinguir tres aspectos en el acto de conocerse a sí mismo como dubitante: el psicológico, el lógico y el metafísico. No es lo mismo *se dubitantem intelligit* que *verum intelligit*. El conocerse a sí mismo como un ser que duda es un caso de intuición empírica, mientras el *verum intelligit* significa la conexión esencial de la verdad con ese hecho de conciencia. Hay un tránsito del orden psíquico al orden lógico, al percibir una verdad incluída en el hecho de la duda misma. Y ambos aspectos de percepción empírica y de intelección lógica reclaman para San Agustín un fundamento metafísico, es decir, una Verdad primera y fundante de todo hecho y percepción verdadera, de todo acto de conocer. Esto es lo que sugiere la distinción entre *verum* y *veritas*, en que se aplica la doctrina platónica de la participación: *Nec ullum verum sine veritate verum est.* Todo lo verdadero está anclado en una Verdad originaria, y todo lo hermoso en una Hermosura infinita, y todo lo bueno en una Bondad fontal. Elevarse de lo verdadero a la verdad, de lo hermoso a la hermosura, de lo bueno a la bondad misma es un proceso necesario y natural en la dialéctica platónica y agustiniana.

Los mismos momentos deben distinguirse en la no menos célebre fórmula de la interioridad: *Noli foras ire; in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas* (21). Donde la palabra *verdad* alude a un triple contenido: *a*) la verdad de los hechos interiores, percibidos sin ningún engaño por la conciencia; *b*) la verdad de los principios de lógica, estética, matemática, ética, que regulan las funciones del pensamiento; *c*) la verdad trascendente, o la existencia de un Espíritu superior, en quien se halla la razón última de los hechos interiores y de los principios generales.

Conviene no olvidar estos aspectos o momentos de la dialéctica agustiniana, porque nos ayudan a discernir la interioridad subjetiva, que resplandece en el primer momento. San Agustín pasa constantemente de la reflexión psicológica a la consideración metafísica en busca de los fun-

---

(20) *De ver. rel.*, XXXIX, 73, *PL* 34, 154-5: *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est: de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet unde non dubitet: nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare qui potuit undecumque dubitare.*

(21) *De ver. rel.*, XXXIX, 72, *PL* 34, 154.

damentos últimos de la fenomenología del espíritu. Sabía muy bien que «las verdades de la conciencia son simplemente verdades de hecho, de validez individual, que no conducen más allá de los estrechos límites del yo propio yo, de sus procesos y estados» (22).

Tal vez no es exacto decir que las verdades de la conciencia no conducen más allá del sujeto. Porque el análisis de los estados y procesos del espíritu, sometidos a la reflexión metafísica, llevan a San Agustín más allá de la conciencia individual, es decir, al *transcende teipsum*, a la trascendencia, como veremos más adelante.

Todas las objeciones, derivadas de los engaños de los sentidos, aquí se desarman y pierden eficacia: «Con una ciencia íntima sabemos que vivimos, y aquí no puede objetar el académico: Acaso estás dormido y no te percatas de ello y lo ves en sueño. ¿Quién duda de que las visiones de los sueños son semejantísimas a las de la vigilia? Pero el que está cierto del conocimiento de su vida no dice: Sé que yo velo, sino sé que yo vivo. *Scio me vivere.* Luego ora duerma, ora vigile, no puede engañarse ni engañar quien dice: Sé que yo vivo» (23).

Por la vía de estas autocertidumbres camina San Agustín hacia la pura interioridad. Busca la esencia del espíritu en lo que no puede sofocarse con el tumulto y vocerío de las opiniones humanas.

San Agustín no se contenta con los primeros datos de la experiencia interna, en que el sujeto y el objeto se anudan con indisoluble abrazo, que ninguna duda puede romper: le sigue aún y atormenta el problema de la oscuridad interior y el ansia de descubrir lo que hay más allá de la cortina de los fenómenos. Aun siendo un gran psicólogo empírico, él va en busca de una metafísica y de una teología de la interioridad. Y así se pregunta: «¿Cómo la mente puede hallarse a sí misma? Pero ¿es que está como perdida para sí? Pues ¿qué hay tan presente al pensamiento como la misma mente? ¿Qué hay tan en la mente como la misma mente?» (24). «¿Qué cosa hay —dice en otra parte— más cerca de mí que yo mismo? Ciertamente trabajo en ello y trabajo en mí mismo y me he hecho a mí mismo labranza dificultosa y de excesivo sudor: *terra difficultatis et sudoris nimii*» (25). La dificultad nace en parte de la falta de interioridad. San Agustín conoce bien el fenómeno que llama *exire a semetipsa*, salirse el alma de sí misma, vivir derramada y desterrada de sí, porque la prenden y secuestran las cosas exteriores. «Pues siendo la mente interior, en cierto modo se va de sí misma, cuando con su afecto se arroja a estos

(22) M. Baumgartner, *Los grandes pensadores: San Agustín, Santo Tomás, G. Bruno*, p. 20, Madrid, 1925.
(23) *De Trinit.*, XV, 21, 1074.
(24) *De Trinit.*, X, VII, 10, 979: *Quid enim tam cognitioni adest quam ipsa mens? Quid enim tam in mente quam mens est?*
(25) *Conf.*, X, 17.

como vestigios de muchas intenciones, vestigios que en cierto modo se imprimen en la memoria, siempre que se experimentan las sensaciones de lo corpóreo y externo, con tal intensidad que, aun en su ausencia, sus imágenes se ofrecen espontáneamente al pensamiento» (26). La dificultad, pues, que tiene el alma de conocerse a sí le viene de ser ella misma un inmenso almacén de cosas innumerables, un palacio de riquísimos ámbitos, poblado de fantasmas que viven una vida tumultuosa y se mueven dentro con ardentísima agilidad. «De aquí nace que no puede separar de sí los fantasmas del mundo sensible y contemplarse en su desnudez. Porque se pegaron a ella maravillosamente con el visco amoroso, y ésta es su inmundicia, porque cuando se esfuerza por pensarse a sí misma, se identifica con la imagen, sin la cual no puede pensarse» (27).

San Agustín mismo, tan hecho al sondeo del alma, jadea con el problema de la pura interioridad, en cuyas moradas se apiñan tantos forasteros.

«Cuando se le manda, pues, que se conozca a sí misma, no debe buscarse a sí como si hubiera sido arrancada de sí misma, sino quítese lo que a sí misma se ha añadido: *id quod sibi addidit detrahat*» (28). Es un procedimiento de resta la que constantemente hace. O más propiamente es el método de la *desnudez interior* que harán suyo los máximos exploradores del mundo interior, como Ruysbroek y Eckhart, por citar sólo a algunos místicos.

Es un esfuerzo para aislar el espíritu de todo lo que no es, para arrancarle todas las adherencias y calcomanías, y volverlo y encararlo consigo mismo, con su propio semblante, cubierto de múltiples velos. Así se logra esa experiencia espiritual que el Santo llama *semetipsum colligere in semetipsum*, para tomar un mayor contacto consigo mismo: «Porque el alma es más interior, no sólo con respecto a las cosas sensibles, que evidentemente están fuera, sino también con respecto a sus imágenes que están alojadas en cierta parte del alma, que nos es común con los animales, si bien carecen de la inteligencia que es propia de la mente» (29).

«Conózcase, pues, a sí misma, y no se busque como ausente, sino con la fuerza de la voluntad con que antes se derramaba en las cosas de fuera, repliéguese en sí misma y se piense. Y así verá que nunca ha dejado de amarse, ni de conocerse, pero amando a otras cosas, en cierto modo se ha

(26) *De Trinit.*, X, VIII, 11, 979: *Cum ergo sit mens interior, quodamodo exit a semetipsa, cum in haec quasi vestigia multarum intentionum exserit amoris affecttum.*

(27) *Ib., Rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat. Cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris: et haec est eius immunditia, quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare.*

(28) *Ib., ib.*

(29) *Ib., ib.*

confundido y amasado con ellas, y así, haciendo unidad de lo que es pluralidad, unificó en su estima cosas que eran diversas» (30).

He aquí el drama del conocimiento propio, que también en los discípulos de San Agustín se ha conservado con acentos de profunda intimidad. El problema de la interioridad no es tanto de pura investigación como de la conversión íntegra del hombre, pues por ésta se hace un instrumento óptico de contemplación de lo espiritual. Sólo con esfuerzos y renuncias dolorosas se llega a la desnudez interior, para poder sentir la presencia del espíritu, su voz y voto de criatura superior a todo el mundo de las cosas, con que convive.

En los pasajes citados, San Agustín considera el pensamiento reflexivo como órgano de percepción o de intuición interior: *se conspicit cogitando* (31). La mente se presenta a sí misma, pensándose. La luz nos viene a los ojos por sí misma, se nos pone delante sin necesidad de ningún otro medio. Así el espíritu emite un resplandor propio, una claridad con que nos descubre su semblante. Y lo que atrae a San Agustín en él es cierta fisonomía de Dios, es decir, cierta trinidad en que ventea el olor de las más sublimes realidades: la memoria, el entendimiento y el amor de sí mismo: *Ergo mens sui meminit, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem: non quidem Deum, sed imaginem Dei.* La mente se acuerda de sí misma, se entiende, se ama: si vemos esto, vemos la trinidad, no a Dios, pero sí su imagen de Dios (32).

Al hallazgo de esta trinidad ha llegado el investigador mediante la desnudez, dejando aparte todas las adherencias de las cosas externas, que recuerda, piensa y ama.

Antes había considerado la segunda trinidad psicológica, compuesta de memoria, entendimiento y voluntad, donde también se manifestaba la pujanza y dinamismo de la interioridad subjetiva del hombre, pues tanto la memoria, como la inteligencia y la voluntad son potencias de interiorización, que envastecen el espíritu, y descubren como cierta infinidad del mismo. Conocidas son las ponderaciones con que San Agustín ha celebrado la memoria, «su inmensa capacidad», «sus vastos palacios donde están atesorados las innumerables imágenes que acarrearon las percepciones multiformes de los sentidos». A San Agustín producía estupor la grandeza del espíritu y del mundo interior, vislumbrando en la memoria: «Grande es la pujanza de la memoria. No sé, Dios mío, qué formidable

(30) *Ib., ib., Statuat in semetipsam et se cogitet.*
(31) *Ib.*, XIII, V, 1041: *Se mens in suo conspectu sui cogitatione constituit. Ib.*
(32) *Ib.*, XIII, VI, 10, 1043. *Interior mentis memoria qua sui meminit, interior intelligentia, qua se intelligit, interior voluntas qua se diligit. Ib.*

potencia es, que me inspira pavor: no sé qué profunda e infinita multiplicidad. ¡Y esto es mi espíritu! ¡Y esto soy yo mismo!» (33).

Aun cuando esta trinidad se relaciona con las cosas externas, nos da un vislumbre de una conciencia infinita, y de las riquezas que en ella se atesoran. En este aspecto, el espíritu finito de una criatura es imagen del Espíritu infinito del Creador.

Pero raya más alto el esfuerzo de la introspección cuando el espíritu, en vez de pensar en cosas ausentes, se recoge en sí, y de lo suyo toma materia de recuerdo, inteligencia y amor. Entonces se hace más propiamente memoria interior, inteligencia interior y voluntad interior: *interior mentis memoria, qua sui meminit, interior intelligentia, qua se intelligit, interior voluntas qua se diligit* (34).

Mediante la desnudez el espíritu siente su propia presencia, no simulada, sino verdadera —*interior, non simulata, sed vera praesentia* (35)— en que está la garantía y clara seguridad de sus certidumbres. «Mas para ver aquellas cosas que he dicho que se intuyen, o sea, que vives, que quieras ver a Dios, que te esfuerzas en buscarlo, que sabes que vives, quieres y buscas, y no sabes cómo se ve a Dios: para ver todo esto, digo, no aplicas los ojos del cuerpo, ni sientes o exiges un intervalo de espacio por donde se derrame tu mirada para ver lo que deseas. De tal modo conoces tu vida, tu voluntad, tu esfuerzo de indagación, tu ciencia, tu ignorancia (pues también es muy provechosa la ciencia de nuestra ignorancia), de tal modo, insisto, conoces todo esto, que lo ves, lo llevas dentro de ti, y todo lo intuyes con tanta mayor claridad y certeza cuanto es más sencilla e interior la mirada que diriges» (36).

Se trata aquí de un caso de intuición intelectual, cuyos caracteres se determinan en el pasaje citado: *a*) la unión inmediata de lo real en el mismo pensamiento, sin ninguna distancia entre el objeto y el sujeto; *b*) presencia interior y posesión de las cosas mismas que se entienden y ven: *in te videas, apud te habeas; c*) certeza absoluta, *apud temetipsum certissime intueris.*

La inmediatez, la interioridad, la claridad y certeza se enlazan en la intuición de los objetos del mundo interior. El espíritu es sentido en sí mismo y por sí mismo, «pues ¿qué cosa se conoce tan íntimamente y se

(33) *Confess.*, X, XVII. «He aquí que yo mismo no comprendo la fuerza de mi memoria: *Ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me. Ib.*, XVI.

(34) *De Trinit.*, XII, VII, 10, 1043.

(35) *Ib.*, X, 10, 982.

(36) Epíst., 147, 3, *PL*, 33, 597-8: *Ad illa vero videnda quae mente conspici dixi, id est, quod vivas, quod Deum videre velis, quod id requiras, quod te vivere et velle et quaerere scias, quomodo autem videatur Deus nescias, ad haec, inquam, omnia videnda, non oculos corporis adhibes, nec intervallum loci per quod intendatur obtutus, ut ad ea cernenda perveniat, sentis aut requiris. Sic, inquam, vides haec omnia, ut in te videas, apud te habeas, ac tanto clarius ac certius, quanto simplicius interiusque conspicis.*

percibe a sí mismo como el mismo ánimo con que se sienten las demás cosas?» (37).

Pero nótese bien que para San Agustín no es lo mismo *sentire* que *scire animum.* Lo primero significa recibir la presión misma de la presencia del ser íntimo con el dinamismo de sus potencias; lo segundo es conocer su esencia por razones eternas. No sólo podemos sentir el alma, sino también, considerando la nuestra, saber qué cosa es ella misma, pues nosotros también tenemos alma (38).

Cuando San Agustín nos dice en sus *Confesiones,* ponderando el dolor causado por la muerte de su amigo: «Llevaba a cuestas mi alma despedazada y ensangrentada, sin querer ser llevada de mí, ni hallar en dónde ponerla» (39), nos comunica con una pintura eficacísima el sentimiento de su alma; el que haya pasado por semejantes estados comprenderá o conjeturará el del Santo. Pero de suyo, tales fenómenos, que pertenecen a una esfera puramente individual, no pueden ser ni sentidos, ni sabidos, sino solamente creídos y conjeturados por quien los ha sufrido.

A las dos formas de conocimiento se alude en este pasaje: «Cuando el alma humana se conoce y se ama, no conoce ni ama algo inmutable: cada hombre hablando, de una manera declara su mente, cuando mira a lo que pasa por su alma, y de otra diversa, cuando define lo que es el alma con un conocimiento especial o general. Y así cuando uno me habla de su propia alma, si comprende o no tal o cual cosa, o si quiere o no tal otra, yo le creo: mas, cuando de una manera general o especial, dice verdad, hablando del alma humana, la reconozco y apruebo. Luego es claro que una cosa es lo que cada uno ve en sí mismo, que los demás creen, sin poder verlo, y otra, contemplar en la misma verdad lo que puede ser visto de otros: lo primero puede mudarse con el tiempo, lo segundo permanece inmutable. No es, pues, viendo con los ojos del cuerpo muchas almas, como alcanzamos por semejanza la noticia del alma humana, sino contemplamos la verdad inviolable, según la cual definimos con la exactitud que nos es posible, no lo que es el alma de cada uno, sino lo que debe ser según las razones eternas» (40).

---

(37) *De Trin.,* VIII, 12, 957: *Quid enim tam intime scitur quam id quo etiam caetera sentiuntur, id est, ipse animus?* San Agustín enlaza la perfección del conocimiento con la presencia, la interioridad y la certeza. Así de Dios se puede tener un conocimiento más perfecto que de los hombres: *notior quia praesentior, notior quia interior, notior quia certior. De Trin.,* VIII, VIII, 12, 957.

(38) *Ib.,* VIII, VI, 954: *Non enim tantum sentimus animum, sed etiam scire possumus quid sit animus consideratione nostri, habemus enim animum.*

(39) *Conf.,* IV, VII.

(40) *De Trin.,* IX, VI, 9.965-6: *Se cum se ipsam novit humana mens et amat, se ipsam, non aliquid incommutabile, novit et amat: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens: aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat et utrum*

Hay, pues, una distinción entre *lo que es* el alma dentro de cada uno y *lo que debe ser.* Lo primero es objeto de una ciencia incomunicable, lo segundo puede comunicarse a los demás. Es decir, el alma es un ser moral, cuya esencia puede ser universalmente comprendida por las normas superiores, a que está sujeta y que primariamente dependen de una Verdad eterna, o de un Espíritu infinito que ha legislado sobre el ser, el conocer y el amar.

Así la interioridad agustiniana trae consigo desde que nace el empeño de desarrollarse, expresándose en palabras de claridad universal.

El pensar y el ver —*cogitare, aspicere*— se ordenan entre sí como el movimiento y el reposo, como la búsqueda y el hallazgo. «Bien conocía las palabras y la fuerza del pensamiento aquel estilista egregio que dijo en un verso: Consigo da vueltas a los varios sucesos de la guerra, es decir, discurre sobre ellos. Porque nuestro pensamiento, cuando penetra en lo que sabemos, y se forma de él, es nuestro verbo verdadero» (41).

El *cogitare* para San Agustín es un esfuerzo laborioso, un proceso de formación y gestación de un parto espiritual. En el pensamiento y por el pensamiento el espíritu hace acto de presencia, se pone delante de sí mismo, como ante un espejo, para reflejar su imagen en el cristal de la reflexión. El pensamiento tiende de suyo a cristalizarse en palabras. Como en la poesía busca el poeta una armonía, un acorde sonoro, una palabra musical, que rime con las ideas y sentimientos, así la mente, buscándose a sí misma, se esfuerza por iluminar su propio mundo íntimo; es decir, se esfuerza por manifestarse a sí misma en una palabra, que se ha llamado *verbum mentis,* la palabra de la mente, o *verbum intus manens,* dice San Agustín (42).

El verbo es la lámpara de la interioridad. En esta expresión de sí mismo, la mente y el verbo se oponen relativamente, es decir, se dualizan, sin escindir la unidad esencial del espíritu. La conciencia adquiere mayor

---

velit an nolit hoc aut illud, credo: cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo.

Unde manifestum est aliud unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat: aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.

Sobre estas dos formas de conocimiento, y su concordia con Sto. Tomás, véase al P. A. Gardeil: *La structure de l'ame et l'experience mystique,* II, 297 y sts. Paris, 1927.

(41) *De Trin.,* XV, XVI, 25, 1.079: *Bene quippe noverat verba et vim cogitationis inspexerat locutor egregius, qui dixit carmine:*

Secumque volutat
Eventus belli varios (*Aeneid.,* X, 159-60),

id est, cogitat. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus atque inde formata, verbum nostrum verum est.

(42) *Ib.,* IX, VII, 12, 967. *Verbo intus edito.*

claridad, o se hace más consciente y más interior, más dueña de sus profundos contenidos. Además, la palabra interior, como verbo verdadero de cosa verdadera —*verbum verum de re vera*—, al expresar y manifestar la verdad del espíritu, se hace lenguaje universal y fuerza comunicativa, porque conviene al verbo ser comunicativo. Toda la razón de ser de la palabra es comunicarse, y por lo mismo hácese principio del lenguaje y lazo de unidad, incorporado a lo que llama Vico «el diccionario mental» que pueden leer todos los entendimientos.

Por otra parte, como verbo interior implica consustancialidad con la *mente*, de que procede: «Se ha de mantener firmemente que cualquiera cosa que conocemos, engendra en nosotros su noticia. Porque ésta procede de ambos, del conociente y de lo conocido. Cuando, pues, la mente se conoce a sí misma, de ella sola proviene el fruto de su conocimiento: porque lo conocido y el conociente con ella se identifican.

Al conocerse a sí misma, engendra de sí una noticia parigual, pues no se conoce menos de lo que es, ni su conocimiento es de otra esencia, no sólo porque ella conoce, sino porque se conoce a sí misma, según hemos dicho arriba (43).

Pero esta palabra interior va eslabonada con un impulso profundo del amor o de la caridad. Por eso igualmente lo llama San Agustín *verbum cordis*, por la mucha parte que el corazón tiene en la formación de las palabras interiores. Como salido de la entraña misma del espíritu, el verbo traduce la experiencia de una voluntad, ansiosa de la vida feliz, que es el rumbo de todos sus movimientos. Tal es el centro del hombre interior, el peso del amor que le lleva dondequiera que va: *eo feror quocumque feror*. Es lo mismo que dice Cristo: Donde está tu tesoro, allí está tu corazón. El corazón ansioso descansa en la noticia (44). Todo cuanto se hace o dice va precedido de esta palabra, la cual es concebida por el amor de la criatura o del Creador. Luego, o por la concupiscencia o por la caridad (45). Así, pues, el verbo, que ahora tratamos de discernir y de insinuar es la noticia con amor. Pues cuando la mente se conoce y se ama a sí misma, únese a ella por amor su verbo. Y porque ama su noticia y conoce su amor, el verbo está en el amor y el amor en el verbo y ambos en

(43) *Ib.*, IX, XII, 18, 970.

(44) *Voluntas in ipsa notitia conquiescit. Ib.*, IX, IX, 14. San Agustín da mucho realce a esta unión del amor y la palabra, que en el espíritu siempre van juntos. Más aún: atribuye al amor una especie de facundia. El amor siempre está hablando, produciendo palabras: *Tacebis, si amare destiteris.* En este aspecto la mudez es la máxima tragedia del espíritu. *Cantare amantis est,* dice también el mismo Santo: cantar es propio de los que aman. Es decir, que la más profunda raíz de la poesía está en el amor. Ella alimenta la continua melodía interior, *perpetua sit vox interiorum.*

(45) *Ib., ib.*, VIII, 13: *Quod verbum amore concipitur, sive creaturae, sive Creatoris.*

el que ama y habla (46). Si, según el Santo, en todo conocimiento, aun de las cosas externas, el espíritu para formar sus imágenes las hace en sí misma de sí misma, como dándoles algo de su propia sustancia (47), ¿cuánto más en el conocimiento y amor de sí, el verbo mental con que a sí mismo se expresa, estará formado de las entretelas mismas de su ser? Aquí el espíritu se desenvuelve en su propio seno y con su propia virtud para esclarecer el enigma, que le trae inquieto. El verbo mental resulta verdadera imagen de la mente, «porque de ella es expresada, cuando se adecua a ella por el conocimiento, y es igual al que engendra lo engendrado» (48).

Por aquí se llega a descubrir que el espíritu es imagen de Dios, en cuanto es, se conoce a sí mismo y se ama. Tal será la noticia que mejor explica la esencia y las condiciones de la vida interior. Mas por aquí se da vista a un estupendo panorama ontológico, que tanto arrebataba a San Agustín, para subir con la mirada de su mente de la criatura iluminada a la luz inconmutable: *mentis aciem ab illuminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus* (49).

Pero no nos interesa por ahora esta nueva vista de la interioridad.

Y rogamos al lector no pierda de los ojos lo expuesto anteriormente sobre la doctrina del *verbum cordis*, en que San Agustín ha dado gran relieve a la presencia del corazón en la vida interior del hombre. El corazón penetra el pensamiento y da calor, fuerza y vida a su lenguaje. Cuando Pascal habla de las razones del corazón está muy cerca del filósofo de Hipona. El corazón forma sus razones, sus palabras interiores, porque el amor no es silencio, sino canto, poesía, revelación de lo profundo del hombre (50). Cuando es él puro, hace límpido y terso el pensamiento, para las sublimes contemplaciones. Los grandes místicos han atribuído al corazón propiedades oculares. *Ubi amor, ibi oculus*. Juntos van siempre los ojos y el corazón (51). De donde puede colegirse la gran importancia

(46) *Ib.*, IX, X, 15, 969: *Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque mens se novit et amat, iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam, et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante et dicente.*

(47) *Ib.*, VIII, V, 7, 977: *Imagines eorum (corporum) convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddan substantiae suae.*

(48) *Ib.*, IX, X, 969.

(49) *Ib.*, IX, XII, 17, 970.

(50) Para San Agustín, el corazón es gran abismo del espíritu. «Porque si abismo es la profundidad, ¿creemos que no es abismo el corazón humano? Pueden hablar los hombres, pueden ser vistos en las acciones que hacen, pueden ser oídos en las conversaciones que tienen, pero ¿quién penetra en el pensamiento de uno? ¿Quién ve el corazón de alguno? ¿Quién comprenderá lo que lleva dentro, lo que puede dentro, lo que hace dentro, lo que dispone dentro, lo que quiere dentro, lo que no quiere dentro? En. in ps. 41, 12, *PL*, 36, 473.

(51) San Agustín ha expresado también esta conexión: *Cordis autem mundatio est tanquam oculi quo videtur Deus. De serm. Dom. in monte*, II, 1, PL, 34, 1269.

que tiene el corazón en la dialéctica de la interioridad. Ni es ajeno a este aspecto el problema que se puede enunciar de este modo: Si la interioridad es una relación de presencia del espíritu consigo mismo, ¿dónde el espíritu se presenta a sí mismo con más viveza, en los actos de pensamiento o en los de amor, en el *verbum* o en el *cor?* ¿Cuándo sentimos más su presencia, cuando pensamos o cuando amamos? ¿Qué fuerzas influyen más en el repliegue dentro de sí, *colligere semetipsum in semetipso,* las del conocimiento o las del afecto?

Digamos de paso que tanto el conocer como el amar entrañan en sí tendencias *extáticas,* es decir, fuerzas que llevan al espíritu fuera de sí, o producen un rapto, un salirse de sí mismo, o un *sibi perire,* un perderse para sí, como dice San Agustín de los estados afectivos muy intensos. Esta capacidad para el éxtasis es esencial al espíritu humano, que puede o replegarse en sí mismo en la cápsula de interioridad, o también volcarse fuera enteramente sobre un objeto de contemplación o de amor, con ausencia completa de sí mismo. Pero ¿quién será capaz de determinar lo que hay de presencia y ausencia de sí mismo en esta clase de fenómenos, sobre todo en los de contemplación sobrenatural?

Quede aquí el problema intacto para los amigos de las altas exploraciones.

Aunque San Agustín no se ha propuesto el anterior problema en sus términos explícitos, nos ha dejado unos cuadros de experiencias tan densas y substanciales, que salta a la vista la importancia de los factores afectivos en el descubrimiento y desarrollo de la interioridad. Así como la sensibilidad de la mano, cuando toca por ventura un ascua, se despierta y aviva y hace concentrar todo el interés de la atención en la impresión que se recibe, también en estos estados interiores en que el alma está que arde, o que quema, o que duele, a ellos convergen las miradas y cuidados del espíritu.

Sin duda, muchas veces puede ahogarse la reflexión; pero también con frecuencia todo el hombre se pone a la mira, acechando lo que pasa por dentro.

En este sentido dice profundamente un poeta español, J. Hierro:

> Supe por el dolor que el alma existe;
> Llegué por el dolor a la alegría:
> Por el dolor allá en mi reino triste
> Un misterioso sol amanecía.

Este *saber por el dolor que el alma existe* es un adentrarse en lo interior por la vía afectiva, para prestar atención el enigma del ser humano.

Lo mismo ocurrió a San Agustín en la muerte de un amigo, contada en una de las páginas más realistas y psicológicas de las *Confesiones.* El

alma entera se le cubrió de luto: sentía su penosa respiración, el jadeo del fardo existencial, que llevaba a cuestas. «¡Con qué dolor quedó mi corazón enlutado! Todo lo que miraba era muerte. Y mi patria era mi suplicio, y la casa paterna una infinita desolación y todo lo que con él había comunicado, se trocó en tormento monstruoso. Yo mismo llegué a ser para mí un grande enigma y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y por qué tan profundamente me turbaba; y no sabía responderme nada. *Et factus eram ipse mihi magna quaestio*» (52).

He aquí planteado el problema del hombre en relación con la mejor intimidad. La magnitud de la cuestión era sin duda el sentido de la existencia ante la formidable amenaza de la muerte. En la amarga soledad de hombre angustiado llamaba a sus puertas el enigma que siempre le acosó: *Pero ¿qué soy yo, Dios mío? ¿Qué naturaleza es ésta?* El dolor le hizo más metafísico e interior, al sentir el espíritu como *infelix locus,* lugar de desventura, en donde no podía permanecer, ni alejarse de allí. No sólo era la presencia de la muerte, la radical precariedad de las cosas, sino también el hecho de «mi corazón que huye de mi corazón». Hallamos aquí mostrándose aquel impulso a la trascendencia, que imprime a la interioridad agustiniana un sello inconfundible.

Se le aguzó entonces a San Agustín no sólo la reflexión ontológica, sino también la psicológica, obligando al espíritu a pronunciarse, a buscar una palabra que aclare el enigma del ser humano, todo ampollado y dolorido con los males de la existencia mortal (53).

Quede, pues, aquí como conclusión que el corazón desarrolla la potencia reflexiva del espíritu, obligándole a expresarse, e iluminar el claroscuro de la conciencia. Siempre inquieto e insatisfecho, en él se refleja la interioridad subjetiva del hombre, aunque sin desvelarse todo el secreto que lleva dentro. «Esto interior es cosa recia de examinar», decía Santa Teresa de Jesús. Impenetrables cortinas se alzan entre nuestros ojos y lo íntimo de nuestro ser. Es verdad que sentimos, experimentamos y conocemos la presencia de nuestra alma. Pero ¿qué es lo que se ofrece en esta presencia? ¿Vemos propiamente el semblante del alma, o sólo la conocemos por sus palabras, indicios y visajes? En otras palabras, ¿captamos

---

(52) *Conf.*, IV, IV.

(53) Desde este ángulo se puede vislumbrar la conveniencia psicológica de los males como estimulantes del conocimiento propio y de su remedio. *In malis invenit se*, en los males se halló a sí mismo, dice el Santo del pueblo hebreo, para quien los malos sucesos fueron estímulo de conocimiento propio, de retorno y conversión a Dios.

El hallarse a sí mismo es fruto de las fuerzas reflexivas que despabilan los ojos para mirarse y percatarse de la situación propia en el mundo, y sentir el pío del alma inmortal, que mejor se ausculta en la soledad dolorosa que en el tráfago disipador. Sin duda la tristeza nos hace más hombres que la alegría.

la misma substancia del alma en nuestra intuición, o son sus actos y actividades, que se reducen sobre todo a recordar, entender y amar?

San Agustín sintió el tormento de este problema. Para ir a su solución hay que consignar que en sus indagaciones psicológicas hace particularmente uso de cuatro categorías: substancia, accidente, relación y tiempo. Él distingue un *esse in se*, un *esse ad invicem* y un *esse in subjecto o inesse* (54). Ciertamente, él atribuye al alma la categoría de substancia.

«Ningún pensador de las épocas anteriores había realizado con tanto énfasis la autoconciencia, ninguno valoró con tanta energía el pensamiento del yo, haciéndolo punto de partida de sus especulaciones. Un fenomenalismo que quisiera disolver nuestra alma en un conjunto de representaciones, en una serie de procesos psicológicos, hubiera sido incomprensible para San Agustín.

El «yo pienso y vivo, y soy consciente de mi pensamiento y vida» es para él, no sólo el pilar inconmovible de toda certeza, sino también al mismo tiempo la prueba de la substancialidad del alma, de su diferencia de los cuerpos, de su simplicidad y espiritualidad» (55). La autoconciencia da a San Agustín base para una metafísica del alma y la doctrina de la personalidad: «La memoria, la inteligencia y la voluntad para mí obran lo que hacen, o más bien, soy yo el que por medio de ellas actúo: Yo recuerdo por medio de las tres, yo entiendo, yo amo, que no soy ni memoria ni inteligencia ni amor, mas poseo las tres cosas» (56). Así San Agustín reconstruye la unidad de la persona humana, como centro de origen y término de atribución de los complejos elementos que la constituyen. Ella comprende la unidad y la trinidad: Porque la misma mente, el amor y el conocimiento son tres ciertas cosas y las tres son uno: y cuando son perfectas, son iguales (57).

Mas ¿cómo en la metafísica de San Agustín se concibe esta unidad de las actividades y de la *mens?* No se considera como una unidad perfectamente simple, porque la perfecta simplicidad sólo conviene a Dios. Aunque el espíritu es una *spiritualis substantia* y tiene una vida, una mente, una esencia, *una vita, una mens, una essentia* (58), su dinamismo se desenvuelve en triple actividad, porque de lo contrario faltaría la base en que se sustenta la analogía trinitaria.

---

(54) En el siguiente pasaje pueden notarse las tres primeras categorías mencionadas: *Nec sicut color et coloratum relative ita dicuntur ad invicem, ut color in subiecto colorato sit, non habens in se ipso propriam substantiam; quoniam coloratum corpus substantia est, ille autem in substantia, sed sicut duo amici etiam duo sunt homines, quae sunt substantiae, cum homines non relative dicantur, amici autem relative. De Trin.*, IX, IV, 5, 964.

(55) G. von Hertling: *Augustin*, pág. 49, Mainz, 1902.

(56) *De Trin.*, XV, 22, 42, 1089-90.

(57) *Ib.*, IX, IV, 4, 963: *Igitur ipsa mens, et amor et notitia eius, tria quaedam sunt, et haec tría unum sunt: et cum perfecta sunt aequalia sunt.*

(58) *Ib.*, X, XI, 18, 983. *Animus qui substantia spiritualis est. Ib.*, XII, 1, 1, 999.

No concibe las relaciones entre la unidad y trinidad como las de un todo físico y sus partes, porque ¿acaso «el alma es un todo y sus cuasi partes son el amor con que se ama y la ciencia con que se conoce, de cuyas dos partes se compone aquel todo»? ¿O son tres partes que completan un todo único? Pero ninguna parte abraza el todo de que forma parte, y aquí la mente, cuando se conoce toda, es decir, cuando se conoce perfectamente, se extiende su conocimiento por el todo; y cuando perfectamente se ama, se ama todo, abarcándolo todo con su amor» (59).

Es decir, la compenetración y referencia de las tres cosas al todo impide que se puedan considerar como partes. La mente, la inteligencia y el amor no se traen partida y repartida el alma como en diversos fragmentos, ni se apartan de la unión que tienen entre sí, siendo cada una maravillosa totalidad, que comprende a las otras dos. Por esta singular manera de referirse y abrazar el todo, no les conviene el nombre de partes. Ni tampoco pueden considerarse como accidentes del alma, de suerte que estén en la substancia de ella, al modo como el color se halla en un cuerpo colorado. San Agustín conoce la opinión de los que afirmaban la substancialidad del espíritu y que en él se halla como en sujeto la inteligencia (60).

A esta condición de meros accidentes se opone la consubstancialidad, de suerte «que el amor y el conocimiento no radican en el alma como en sujeto, sino son substanciales como la misma mente, y aunque se dicen hallarse en mutua relación, cada uno de por sí es substancia. Su relación, pues, no es como la del color con respecto al cuerpo colorado, pues el color está en el cuerpo, como en sujeto propio, y no tiene por sí substancia, porque el cuerpo colorado es la substancia y el color está en la substancia» (61).

---

(59) *Ib.*, IX, IV, 7, 964.

(60) *Ib.*, X, X, 15, 981: *Illi mentem ipsam dicunt esse substantiam, in quo subiecto sit intelligentia.*

(61) *Ib.*, IX, IV, 5, 964: *Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti: sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens; quia et si relative dicuntur ad invivem, in sua tamen sunt singula substantia.*

Estos y otros pasajes análogos se prestan a diversidad de interpretaciones. Para Sto. Tomás la *mens* designa la esencia del alma *simul cum tali potentia* o la potencia de entender, pero realmente distinta de aquélla.

San Agustín hace caso omiso de la distinción, o porque no la conoce, o si la conoce, no le interesa distinguirlas realmente, y considera la *mens* substancialmente unida a la potencia intelectual, porque la consubstancialidad de las tres potencias hace resaltar la semejanza entre la Trinidad divina y la psicológica. Si esta manera de considerar las facultades, vinculadas *essentialiter o substantialiter*, como dice el Santo, a la mente, implica de suyo una identidad absoluta con la substancia misma del alma, es una cuestión difícil de resolver.

Cf. A. GARDEIL: *L'structure de la mens et l'experience mystique*, I, Paris, 1927.

Dada la íntima conexión entre la esencia del alma y sus potencias o actividades, fácilmente se puede interpretar el principio de la autoconciencia agustiniana como un caso de intuición esencial, como una visión inmediata que el alma tiene de su propia substancia. Tal parece ser la opinión de Fr. Amerio (62).

Hay pasajes que sin duda dan apoyo a esta interpretación: *Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit: et cum de se certa est, de substantia sua certa est* (63).

Pero sería ir demasiado lejos viendo en estos y otros pasajes análogos una intuición substancial inmediata del alma, en el sentido escolástico de esta palabra. Lo que él busca en el trabajoso análisis de las actividades internas es dar realce a la unidad de la *mens*, a la trinidad de las fuerzas íntimas, a la consubstancialidad de las mismas, al orden en que se desenvuelven, y al reflejo de la Trinidad divina que reverberan. Las demás cuestiones son secundarias, y caen fuera de la perspectiva de su discurso. San Agustín considera la esencia o la substancia del espíritu tan ligada al conocimiento y al amor de sí mismo, que es imposible separarlos de aquélla. El conocerse a sí mismo es sello del espíritu y una operación propiamente interior.

Ni tal conocimiento es cosa adventicia, como lo es el que tiene de las cosas materiales o espirituales, v. gr., las que conoce por la fe. Aun antes de conocerse o de pensarse actualmente, posee la capacidad para ello, inviscerada en su propia constitución íntima. Capacidad que sigue un proceso de clarificación, pasando de un estado habitual al actual, o de un estado imperfecto a otro más perfecto. Por eso San Agustín da tanta importancia al *se cogitare*, al pensarse a sí mismo, en el esclarecimiento de la interioridad. La presencia del espíritu se ostenta en los actos del pensamiento reflexivo. «Porque tal es la fuerza del pensamiento que ni la misma mente se pone en cierto modo delante de su propia mirada, *sino cuando se piensa*, y por eso nada hay en su presencia sino en virtud del pensamiento: así que ni la misma mente, con que se piensa todo lo que se piensa, puede ponerse delante de sí más que pensándose. Y para mí es un enigma cómo ella, cuando no se piensa, no está en su presen-

---

El P. Gardeil dice, hablando de las dos psicologías, tomista y agustiniana: *Ce sont deux psichologies qui s'afrontent, l'une positive, l'autre methaphysique.* O. c., p. 34.

P. Ch. Boyer: *L'image de la Trinité synthèse de la pensée de S. Augustin.* En *Gregorianum*, V, 27 (1946), 173-199; 333-352.

P. Luis Arias: *Tratado sobre la Santísima Trinidad.* (BAC) *Obras de San Agustín*, V, Introd., pp. 56 y sts. Madrid, 1948.

(62) Cf. *Forme è significato del principio di autocoscienza in S. Agostino e Tommaso Campanella.* En *S. Agostino.* Pubblicazione commemorativa del XV Centenario della sua morte, pp. 74-114.

(63) *Ib.*, X, X, 16, 981.

cia, siendo así que nunca puede estarse sin sí misma, como si fueran cosas diferentes ella misma y su presencia... Resulta, pues, que la presencia de la mente es algo que pertenece a su misma naturaleza, y que a ella vuelve cuando se piensa a sí misma, no mediante un movimiento local, sino por una reflexión inmaterial.

Mas cuando no se piensa a sí misma, no está cara a cara consigo, ni su mirada la toma por blanco, y no obstante se conoce a sí misma, como si fuera su propia memoria. Así como un hombre, versado en muchas disciplinas, las conserva en su memoria, ni comparece algo en la presencia de su mente, mas que evocándolo con el pensamiento y quedando todo lo demás reservado en cierta noticia oculta que llamamos memoria» (64).

Como se ve por estas palabras, San Agustín no presenta la autoconciencia como una intuición inmediata de la substancia misma del espíritu, sino como una visión del acto del pensamiento: *se conspicit cogitando* (65). El espíritu se constituye en presencia o, si se quiere, se mira y se ve a sí misma en la reverberación del acto de pensar. En virtud de éste se encara consigo y se pone a su vista y alcance.

Y aquí surge un problema: ¿por qué el espíritu, que como tal es interioridad, no anda siempre dentro de sí, reflejándose en la gran luna de su pensamiento autoconsciente? ¿Por qué tiene tantas alternativas de ausencia y presencia? ¿Por qué se olvida de sí mismo, perdiendo la memoria de sí?

Para San Agustín es consubstancial al espíritu la memoria, el conocimiento y el amor de sí. Cierto grado de autoconciencia le es inseparable. Pues él distingue entre una presencia oscura y habitual y otra presencia luminosa y actual. Ayúdale para explicar esta noción la manera de hallarse en la memoria las cosas en que no se piensa (66). Ellas se conservan

---

(64) *Ib.*, XIV, VI, 8, 1041-42: *Tanta est tamen vis cogitationis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat ac per hoc nihil in conspectu mentis, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando. Quomodo autem quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum. Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus, ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis, nisi unde cogitat; caetera in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur.*

(65) *Ib.*, XIII, VI, 1041.

(66) El original pensador español Pedro Caba dice, coincidiendo con San Agustín: «No solamente lo consciente, lo que se sabe ahora, es lo que se sabe. Lo que se olvida de algún modo se conserva como presente: y el que sabe y lo «tiene olvidado de puro sabido», algún residuo y resplandor conserva en su saber de cuando lo sabía actualmente, y que hace advertir que puede evocarlo y volver a saberlo de modo actual. Es lo que se ve en el sabio, en el maestro, cuando se

en los grandes depósitos de la memoria. De alguna manera están allí, de donde salen con la evocación.

La conciencia actual o la autoconciencia se constituye con el pensamiento actual, con el *se cogitare*, que para San Agustín es un conato indagatorio, un esfuerzo de penetración y clarificación, de sacar a luz lo que está envuelto, *involuta evolvi* (67), siendo el premio de este esfuerzo el *discernere se*, un conocimiento más seguro y distinto de sí mismo, con que se irradia claridad sobre el ser íntimo y se produce un verbo interior que no pertenece a ninguna lengua, sino es común a todos los espíritus, como lenguaje universal de todos.

Hacer hablar al espíritu este idioma universal es la meta más apetecible de la verdadera interioridad. Porque el *verbo interior*, que procede de los senos de la memoria, recogiendo la luz que viene de arriba y abajo y de sí mismo, es la imagen del mismo espíritu, la expresión de su fisonomía auténtica, en que relucen tres clases de rasgos propios: unos que le separan del mundo inferior o de las cosas materiales; otros que le distancian enormemente de Dios, su Creador; otros, en fin, que le acercan a Dios, como verdadera imagen suya: «¿Para qué se le ha mandado, pues, que se conozca a sí misma? Creo que para que se piense a sí misma y viva conforme a su naturaleza, esto es, para que desee ser ordenada según su condición natural debajo de Aquel a quien debe someterse, sobre las cosas a que debe sobreponerse; debajo de Aquel por quien debe ser regido, sobre las cosas que debe regir» (68).

Pronunciar esta palabra interior, que le asigna su verdadero puesto en el mundo, equidistante de todo materialismo e idealismo, es el fruto de la interioridad agustiniana, que luce con rasgos propios y nos permite penetrar y enjuiciar los diversos tipos de interioridad de nuestro tiempo. Pero queda este tema señalado para otro artículo.

Fr. Victorino CAPÁNAGA.
Madrid.

---

le pregunta lo que en aquel momento no está pensando, pero se ve que lo sabe y su respuesta, en efecto, será luminosa.» *La Ontología de la presencia*, en AVGVSTINVS, I (1956), 3, p. 417.

(67) *De Trin.*, IX, IV, 5, 963.

(68) *Ib.*, X, 5, 7, 977: *Utquid ergo ei praeceptum est ut se ipsam cognoscat? Credo ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam vivat, id est, ut velit ut secundum naturam suam ordinari appetat sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo, a quo regi debet, supra et quae regere debet.*

Tiempo, memoria y esperanza

Notas para una Antropología Agustiniana

Por Felipe E. Mc. Gregor

El subtítulo de estas palabras expresan el punto de convergencia de las consideraciones que siguen. Estas «notas» son breves apuntes de un riquísimo tema caro a San Agustín y también cálidamente evocativo para el hombre de nuestras generaciones.

San Agustín estudió al hombre con pasión ardiente. Por eso su especulación está mezclada de oración y de plegaria, de retazos de diálogo interior y de confidencias íntimamente personales.

> "Mi alma se ha encendido en deseos de alcanzar y saber este enigma enredosísimo. No queráis, Dios y Señor mío, padre mío amantísimo, no queráis, os ruego por mi Señor Jesucristo, negar a mi deseo el llegar a conocer estas cosas, que al mismo tiempo son muy usadas y muy ocultas; antes bien concededme, Señor, que me sean claras y manifiestas, alumbrándome para ello vuestra misericordia" (1).

Dialogando dice:

> "Estate firme, alma mía, en esta contemplación, y atiende con fortaleza y constancia, que Dios nos ayudará, porque somos hechura de sus manos y no nos hemos hecho nosotros a nosotros mismos; pon toda la atención hacia allí, por donde se comienza a descubrir y como que aclara la luz de la verdad" (2).
>
> "En ti es, alma mía, en donde mido los tiempos. No quieras ahora estorbar mi atención con preguntarme el porqué, ni a ti misma te inquietes y perturbes con tus antecedentes, afecciones o preocupaciones. En ti misma, vuelvo a decir, en ti es donde mido los tiempos porque lo que mido es aquella misma imagen que en ti hicieron las cosas cuando iban pasando, la cual queda impresa en ti, y permanece aún después que ellas han pasado ya; y no mido las mismas cosas que pasan, y que al pasar dejan aquella impresión: y ésta es la que tengo presente, y la que mido, cuando mido los tiempos. De lo cual se infiere, o que ella es lo mismo que los tiempos, o que no es verdad que yo mido los tiempos" (3).

---

(1) *Confesiones*, XI, 22.
(2) *Ibid.*, XI, 27.
(3) *Ibid.*

AVGVSTINVS, II (1957), 177-187.

Confuso, manifiesta su intimidad:

> "Todos los días, cuando estoy velando, me tientan estas cosas sin intermisión, y no me dejan reposar, como hacen las voces cuando callan y yo estoy en silencio" (4).

San Agustín estudió al hombre constantemente, al sondear el abismo de la Trinidad como al narrar la historia Santa, al exponer los principales libros bíblicos, como al dibujar los perfiles de la historia futura; siempre busca la luz que ilumine el rostro interior, que penetre en el hombre interior, que esclarezca la intimidad del corazón humano.

Por eso está tan cerca de nosotros. Por eso los nombres que nos suenan familiares de los autores que en nuestro tiempo dialogan entre sí o consigo mismos sobre el hombre recurren consciente o inconscientemente a los temas agustinianos.

Heidegger orientó una nueva tendencia metafísica publicando en 1926 su *Ser y Tiempo*, dando al existir y a la temporalidad una prioridad en el plano de la especulación que había perdido desde que desaparecieron los ecos del libro XI de las *Confesiones*.

Bergson, muy al comienzo de su conversión con el público por medio de sus libros, editó sus *Ensayos sobre los datos inmediatos de la Conciencia*, y pocos años más tarde su trabajo sobre *Materia y Memoria*, adentrándose en ambos trabajos con precisión de sabio y visión de artista.

> "...a aquel campo grande y palacio maravilloso —como dice San Agustín— de la memoria, en el cual están los innumerables tesoros de las imágenes que entraron en ella por las puertas de los sentidos" (5).

Y la coincidencia entre los temas bergsoninos y las preferencias intelectuales de San Agustín no es sólo en los temas generales, sino en cuestiones tan particulares como, por ejemplo, la duración (6) o las sensaciones afectivas (7).

Gabriel Marcel ha dibujado los perfiles imprecisos de la esperanza llevándonos desde la honda cripta del alma a los confines donde el deseo se afirma en lo futuro y trae en rescate una honda seguridad de lo presente.

Marcel ha descrito en *Homo Viator* (8) las apariencias de la esperanza y por las formas ha estudiado hasta las secretas galerías que dan acceso al ser mismo del esperar y allí encuentra esa comunión con el indestructible que encontraba San Agustín cuando decía:

> "Mas yo he hablado y tratado de los tiempos, cuyo orden ignoro, por lo que mis pensamientos y lo más íntimo de mi alma se ven deshechos y destrozados con la tumultuosa multitud de variedades y mu-

(4) *Ibid.*, X, 24.
(5) *Ibid.*, X, 8.
(6) *Ibid.*, XI, 18. BERGSON, *Essai sur les données inmédiates de la Conscience*, cap. II.
(7) *Ibid.*, XI, 13.
(8) MARCEL, *Esquisse d'une Phenomenologie et d'une Metaphisique de l'Esperance*, «Homo Viator», pp. 39-91.

taciones de estas cosas temporales, hasta que purificado y liquidado en el fuego de vuestro amor, me pueda incorporar y unir con vos. Entonces quedaré firme y consolidado en vos, de modo que conserve en mi alma vuestra verdad, que es el modelo por donde me formasteis" (9).

Y no sólo Marcel, Bergson o Heidegger, sino Machado, Zubiri o Pedro Laín, se ocupan en nuestros días de la memoria, el tiempo o la esperanza.

En la segunda parte de *Naturaleza, Historia y Dios,* Xavier Zubiri expone los afanes del acontecer humano en limpio pensar agustiniano; en su prosa impecable, pero dura, dice Zubiri:

"La historia no es un simple hacer, ni tampoco un mero "estar pudiendo": es, en rigor, "hacer un poder". La razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, fuente no sólo de sus actos, sino de sus posibilidades mismas" (10).

lo que San Agustín en su hirviente palabra así presenta:

"En ti es, oh alma mía, en donde mido los tiempos. No quieras ahora estorbar mi atención con preguntarme el porqué, ni a ti misma te inquietes o perturbes con tus antecedentes, afecciones o preocupaciones En ti misma, vuelvo a decir, es donde mido los tiempos: porque lo que mido es aquella misma imagen que en ti hicieron las cosas cuando iban pasando, la cual queda impresa en ti, y permanece aun después que ellas han pasado ya; y no mido las mismas cosas que pasan, y que al pasar dejan aquella impresión: y ésa es la que tengo presente, y la que mido, cuando mido los tiempos" (11).

Usando de la mágica armonía de su lenguaje, también Machado ha entrado

"En esas galerías
sin fondo del recuerdo,
donde las pobres gentes
colgaron, cual trofeo,
el traje de una fiesta
apolillado y viejo...
por esas galerías
avanzó en el sueño
cegado por la roja luminaria
y en la cripta (sintió) sonar cadenas
y rebullir de fieras enjauladas."

Por esas secretas galerías camina seguro, indiferente a los afanes de la vida, haciendo eco de la voz de la esperanza:

"Y nada importa ya que el vino de oro
rebose de tu copa cristalina,
o el agrio zumo enturbie el puro vaso...
Tú sabes las secretas galerías
del alma, los caminos de los sueños,
y la tarde tranquila
donde van a morir... Allí te aguardan

(9) *Confesiones*, XI, 29-30.
(10) ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, B. Aires (Ed. Poblet), 1948, p. 349.
(11) *Confesiones*, XI, 27.

las hadas silenciosas de la vida,
y hacia un jardín de eterna primavera
te llevarán un día" (12).

Y el tema de la esperanza reaparecerá a la pregunta ansiosa y desgarrante:

"¿Y ha de morir contigo el mundo mago
donde guarda el recuerdo
los hálitos más puros de la vida,
la blanca sombra del amor primero,
la voz que fué a tu corazón, la mano
que tú querías retener en sueños,
y todos los amores
que llegaron al alma, al hondo cielo?
¿Y ha de morir contigo el mundo tuyo,
la vieja vida en orden tuyo y nuevo?
¿Los yunques y crisoles de tu alma
trabajan para el polvo y para el viento? (13).

La esperanza baña de luz e hila y anuda los retazos del recuerdo; sin ella lo vivido y lo que se vive flota y se esfuma,

"les falta el hilo que el recuerdo anuda
al corazón, el ancla en su ribera,
o estas memorias no son alma. Tienen
en sus abigarradas vestimentas
señal de ser despojos del recuerdo,
la carga bruta que el recuerdo lleva."

Cuando alumbra la esperanza:

"tomarán con luz del fondo ungidos
los cuerpos virginales a la orilla vieja..."

Vivir es fluir en el tiempo, permanecer en el recuerdo, avizorar el futuro con la esperanza. Y la vida no es sino lógicamente distinta del hombre que la vive, por eso iluminar la vida es alumbrar el misterio del hombre. Y ésta es la finalidad de la nueva preocupación filosófica que llaman hoy Antropología.

¿Qué luz aporta a ella San Agustín?

I

San Agustín encuentra el tiempo en todas partes: aficionado a la música, halla que el tiempo es el secreto de su arte y que las medidas que modulan los sonidos tienen en el tiempo su asiento. Joven, ambicioso de honores, estudió Retórica para hallar que la gracia del decir depende no sólo de la verdad de la idea, sino de la belleza de la forma

(12) Machado, *Obras Completas de A. Machado*, México (Ed. Séneca), p. 109.
(13) *Ibid.*, pp. 113 y 114.

que la enuncia y que la armonía de la palabra, como la de la música, toma del tiempo su medida.

En sus andares filosóficos conoció las doctrinas neoplatónicas y estoicas y hubo de pensar en los problemas de la duración infinita anterior a las cosas durantes y el renacer perpetuo; y para encontrar, si no la fórmula que contestara las preguntas, sí al menos el instrumento que le ayudara a esclarecerlas, ansiosamente «volvió y revolvió la idea del tiempo».

La afanosa búsqueda cesó por un momento cuando creyó llegado su espíritu al puerto de la verdad, pero al tratar de anclar en él se encontró en la prisión de las doctrinas maniqueas. Luchó para salir de ella, muchas veces volverá al asalto de esa fortaleza y una de sus grandes armas de combate será la doctrina sobre el *tiempo* y *la creación* que las Escrituras nos proponen.

Cuando Agustín conoció al verdadero Dios, comprendió su grandeza y puso junto a su eternidad la fluidez movediza de lo humano para así mejor comparar a Dios y al hombre, y de esta comparación ha surgido el esbozo admirable de las diversas cuestiones sobre el tiempo que forman el libro XI de las *Confesiones*.

Dios y el hombre se vinculan entre sí por la creación; la creación es el resultado de aquella voz y aquella palabra que dijo: «Hágase la luz y la luz fué hecha», pero la palabra misma nos excita a la inteligencia: ¿Cómo fué esa palabra? Las palabras que oímos los hombres dichas en el tiempo «suenan sus sílabas la segunda después de la primera y así las demás por su orden hasta que sonó y pasó la última después de todas y a ella se sigue el silencio (14), pero cómo es posible imaginar cosa idéntica en la palabra de Dios que hizo los mundos:

> "Vos hicisteis todos los tiempos, y sois antes de todos los tiempos; ni es imaginable un tiempo, en que pueda decirse, que no había tiempo. Conque es imposible hallar algún tiempo en que hayáis estado sin hacer algo; porque aquel mismo tiempo vos le habrías producido, y ningún tiempo puede ser coeterno a vos, porque vos sois permanente; y si el tiempo lo fuera, no fuera tiempo.
>
> Pero ¿qué cosa es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién es el que pueda formar idea clara de lo que es el tiempo, de modo que se lo pueda explicar bien a otro? Y por otra parte, ¿qué cosa hay más común y más usada en nuestras conversaciones que el tiempo? Así entendemos bien lo que decimos cuando hablamos del tiempo, y lo entendemos también cuando otros nos hablan de él.
>
> Pues ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé para explicarlo. Pero me atrevo a decir que sé con certidumbre que si ninguna cosa pasara, no hubiera tiempo pasado; que si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro; y si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente (15).

Las respuestas fáciles e imprecisas no satisfacen al grande y constante indagador: «No es el tiempo el movimiento de los cuerpos» (16).

(14) *Confesiones*, XI, 6.
(15) *Ibid.*, XI, 13-14.
(16) *Ibid.*, XI, 14.

«Oí decir a un hombre docto que el tiempo no era otra cosa que el movimiento del sol, de la luna y de los astros; pero de ningún modo me conformaré con su sentir» (17), y dando la razón de su disenso añade que el movimiento de los astros y luces celestiales señala los tiempos. los años y los días, pero eso no es lo que él desea saber, sino la fuerza y la naturaleza del tiempo.

Antes de hallar la respuesta, pregunta: ¿hablando con propiedad, es exacto que existen tres diferencias de tiempo?

> "Lo que es cierto y que clara y patentemente se conoce es que ni lo pasado es o existe ni lo futuro tampoco. Ni con propiedad se dice tres son los tiempos: pasado, presente y futuro; y más propiamente acaso se diría tres son los tiempos: presente de las cosas pasadas, presente de las presentes y presente de las futuras. Porque estas tres presencias tienen algún ser en mi alma, y solamente las veo y percibo en ella. Lo presente de las cosas pasadas es la actual memoria o recuerdo de ellas; lo presente de las cosas presentes es la actual consideración de alguna cosa presente, y lo presente de las futuras es la actual expectación de ellas" (18).

Y esta presencia en el alma que da ser a lo que es presente, pasado o futuro, es el ser mismo del tiempo.

Por dos caminos llega San Agustín hasta esta afirmación osada: uno abierto, señalado y marcado en su desarrollo para que sepa el lector o el oyente por dónde debe acompañarle o dirigir su rumbo, y otro más oscuro y secreto, comparable a una galería subterránea.

Antes de recorrerlos ambos, citemos unas frases de Kant que en la rica preñez de su significado vencen la misma oscuridad de sus tecnicismos.

> "El tiempo no es un concepto empírico de alguna experiencia. La simultaneidad o sucesión no recaerían bajo la percepción si la representación del tiempo no le sirviera "a priori" de fundamento. Bajo esta suposición podemos representarnos que una cosa existe al mismo tiempo que otra (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente).
>
> El tiempo es una representación necesaria que sirve de fundamento a todas las intuiciones. No se puede excluir el tiempo por relación a los fenómenos en general, aunque se puede hacer abstracción de los fenómenos en el tiempo. El tiempo es, pues, dado "a priori", y en él sólo es posible toda la realidad de los fenómenos. Éstos pueden desaparecer todos, pero el tiempo (como condición general de su posibilidad) no puede suprimirse.
>
> El tiempo no es un concepto discursivo, o, como suele decirse, un concepto general, sino una forma pura de la intuición sensible. Tiempos diferentes no son sino partes del mismo tiempo. Pero la representación que no puede darse más que por un solo objeto es una intuición. Así esta proposición: tiempos diferentes no pueden ser simultáneos, no se deriva de un concepto general. Esta proposición es sintética y no puede ser formada únicamente por conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo" (19).

---

(17) *Ibid.*, XI, 13.

(18) *Ibid.*, XI, 20.

(19) Kant, *Crítica de la Razón Pura*, 1.ª p. 2.ª lección (del tiempo), 4, núms. 1, 2, 4. Traducción de Manuel Fernández Núñez, Buenos Aires (Edit. Ateneo), pp. 66, 67.

Es decir, Kant repite la afirmación agustiniana: el ser del tiempo es su presencia en el alma.

Las diferencias del engarce en que ambos pensadores colocan este pensamiento común son inmensas y no es nuestro intento ahora señalarlas. Antes volvamos a las pruebas agustinianas que arriba anunciamos: dice San Agustín que la manera como de hecho medimos el tiempo y la única manera como el tiempo es medible prueban que el ser del tiempo es su presencia en el alma. De varios modos repite él esta afirmación, y a éstos hemos llamado antes «campo señalado y marcado en su desarrollo para que sepa el lector o el oyente por dónde debe acompañarle» (supra).

Los capítulos 26 al 30 dan esta prueba usando de las comparaciones del cántico, del versículo *Deus Creator omnium,* de la voz que dura algún tiempo.

Reduciendo a un pobre esquema conceptual este argumento, dice: lo que ha pasado está pasando en este momento, pasará en los que seguirán, luego sólo puede discernirse mediante la memoria, la atención o la expectación; ahora bien, estos actos tienen como objeto principal el alma y sus imágenes, luego el tiempo es la presencia en el alma de lo que fué, es o será. Repitiendo la cita que al comienzo adujera, diremos en San Agustín: «Es en ti, oh alma mía...»

Pero de otro modo más secreto y más oculto prueba San Agustín que el tiempo es la presencia en el alma de las cosas que fluyen. Y éste es el argumento de la imagen, tan cercano al de la memoria.

El hombre es imagen no por lo que es, sino por lo que es: y las limitaciones que la contingencia le impone a su ser espiritual no opacan el reflejo fundamental del ser que representa.

Dios es presente:

> "Debemos decir que es en grado sumo lo que siempre se conserva del mismo modo; que bajo todos sus aspectos es semejante a sí mismo; que no puede corromperse ni cambiarse por ninguna parte; que no está sujeto al tiempo; ni puede ser ahora de manera distinta de como era antes. De esto con toda verdad decimos: ES. Porque va unida a esta palabra la significación de una substancia en sí misma permanente y de naturaleza inconmutable. Esta substancia sólo tiene un nombre: Dios; y si con rectitud buscas su contrario, es Nada. El ser, en efecto, sólo tiene un contrario: el **no ser**" (20).

Y nuestra alma, que es la imagen de ese ser eternamente hodierno, participa también de la simultaneidad en el ser que es la presencia a lo que fué, es y será.

---

(20) *El Pensamiento de San Agustín*, Antología Seleccionada por Erich Przywara, S. J., versión directa del latín de Víctor Díaz de Tuesta, Lima (Edit. Lumen), 1946, pp. 96-97.

II

Pero la memoria incide precisamente aquí, pues, según San Agustín, la similitud del hombre con Dios se extiende hasta ser imagen de la Trinidad Santa; y como en la Trinidad Augusta el Padre tiene prioridad de origen así en la vida del hombre, es la memoria la que ostenta ese primado.

> "Queda ya aclarado que la mente nunca ha podido existir de tal manera que no tuviera memoria de sí misma, o no se entendiese. o no se amase; aunque no siempre piense en sí; ni, cuando piensa, logre discernir con el pensamiento de las cosas caducas..." (21).

La memoria, como el tiempo, es multipresente en la investigación agustiniana.

La investigación teológica encuentra en la memoria el nexo que en su preciso presente vincula el pasado al futuro del alma y ofrece, así como lo hemos visto, una base para las analogías trinitarias.

El estudio que hace San Agustín de las consideraciones psicológicas en las que trabaja la memoria son de una finura y sutileza ejemplares. Analiza con mano maestra el recuerdo, los sueños o el olvido (22).

Las imágenes que guardan los senos altísimos de la memoria le ofrecen ocasión de pensar y discutir las ideas ejemplares y esbozar una explicación del conocimiento intelectual a base del recuerdo.

Pero lo que San Agustín quiere sobre todo comprender cuando estudia la memoria es al hombre mismo.

> "Grande es, Dios mío, esta fuerza y virtud de la memoria. Maravillosa y espantosa cosa es ver una infinidad de varias y diversas cosas juntas en el ánimo que soy yo. ¿Pues qué naturaleza es la mía, o qué soy yo, Dios mío? Mi vida en mi manera es varia e inmensa a maravilla; porque en los campos y en las cuevas y secretos pensamientos de mi memoria, que son innumerables, y llenos de innumerables géneros de innumerables cosas, discurro yo, y vuelo de una parte a otra, y penetro cuanto puedo" (23).

Y ¿qué es lo que encuentra en esta búsqueda del hombre? Encuentra la identidad de su propia conciencia:

> "Yo soy el que me acuerdo, el ánimo es el que lo hace, que es la mejor parte de mí. No es cosa de tanta maravilla, que lo que no soy yo esté lejos de mí; pero ¿qué cosa hay más conjunta conmigo que yo mismo? Y con todo eso yo no comprendo la fuerza de mi memoria, la cual si yo no tuviese, no sería quien soy" (24).

Encuentra rica la experiencia de lo vivido sumida y como olvidada en los senos y cuevas y secretos pensamientos de la memoria, ora como imágenes, ora como «presencia», ora como «no sé qué noticia», como están las artes...

---

(23) *Confesiones*, X, 17.
(24) *Ibid.*, X, 16.

> "Mi vida en mi manera es varia e inmensa a maravilla; porque en los campos y en las cuevas y secretos pensamientos de mi memoria, que son innumerables y llenos de innumerables géneros de innumerables cosas, discurro yo, y vuelo de una parte a otra, y penetro cuanto puedo, ora sea por las imágenes que están en la memoria, como lo están las de todos los cuerpos, ora por la presencia, como lo están las artes, ora por no sé qué noticias, como están los afectos del ánimo, de los cuales, aun cuando el ánimo no padece, se acuerda la memoria, pues todo lo que está en ella, está en el mismo. Por todas estas cosas (como he dicho) discurro por la virtud y fuerza de la memoria y no hallo fin; tanta es la virtud de la vida que vive el hombre, aunque sea mortal" (25).

La memoria separa del no ser, y por eso conoce el olvido de un modo secreto y misterioso:

> "Pero de cualquier manera que ello sea, aunque el modo parezca incomprensible e inexplicable: lo que yo sé cierto es que me acuerdo del olvido con el cual se suele sepultar aquello de que nos acordamos" (26).

Pero lo que sobre todo descubre en la memoria es la apetencia de la bienaventuranza, que es acrecentada por la experiencia del gozo que en algún momento ilumina toda vida humana.

A través de la similitud de nuestras rutas y de nuestras búsquedas se encuentra siempre el deseo de felicidad inspirando cada uno de nuestros pasos, y la permanencia de esta constante aspiración, unida al recuerdo del gozo que se tuvo, abre nuestra alma a la esperanza.

III

Marcel, hablando de la esperanza, ha hecho esta atinada observación:

> "Il me paraît très important de marquer ici, en correlation avec ce que je viens de dire de l'existence en général comme captivité, que l'esperance, par un nisus qui lui est propre, tend invincibliment à transcender les objets particuliers auxquels elle paraît d'abord s'attacher" (27).

Este carácter conativo de la esperanza y esta imagen de la liberación que ella nos trae son propiedades características de la esperanza agustiniana.

Hablando del tiempo frecuentemente emplea la noción de «espectáculo» para acercar lo que será a lo que es (28).

Su pasado neoplatónico enseñó a San Agustín que la vida humana en su condición temporal es una cárcel de la que hay que liberar al espíritu (29).

---

(25) *Ibid.*, X, 17.
(26) *Ibid.*, X, 16.
(27) MARCEL, *Homo Viator*, París (Edit. Montaigne), 1944, p. 43.
(28) *Confesiones*, XI, 20 y 28.
(29) PLATÓN, *República*, VII, 514 *a*.

La fractura sucesiva de los lazos que le ataban a las cosas en que puso su corazón creó en él esa condición de pobreza que, junto con el deseo, son los heraldos que preceden en el alma a la esperanza.

"Si hubiese alguno en quien callaran las pasiones tumultuosas de la carne; callaran las imágenes de la tierra; de las aguas y del aire; callaran las esferas celestes, y el alma misma callara y sin pensar en sí misma subiera por encima de sí misma; si callaran los sueños y revelaciones imaginarias, y toda lengua y todo signo y cuanto se realiza transcurriendo; si todas las cosas callaran totalmente en algún hombre —por cuanto si alguien quisiera escucharlas, todas ellas le dicen: "No nos hicimos a nosotras mismas; nos creó el que permanece eternamente" (Salm. xcix, 3)— si, una vez dicho esto enmudecieran todas, por haberse puesto a escuchar a Aquel que las hizo y hablara sólo Él, no por medio de aquéllas, sino por sí mismo, de suerte que oigamos su palabra, no mediante el ministerio de lengua carnal, ni por voz de ángel, ni por sonido de nube, ni en semejanzas enigmáticas; sino al mismo a quien amamos en todo esto, a Él mismo, sin esto, le escuchemos; como en esta ocasión elevándonos nosotros, tocamos con fugaz pensamiento la Sabiduría eterna que permanece invariable sobre todas las cosas; si esto se continuara, y, retirándose todas las otras visiones de linaje totalmente diverso, y ésta sólo arrebatara y sumergiese y abismase a su vidente en gozos interiores, de manera que la vida sempiterna sea como aquel momento de nuestra inteligencia por el cual suspiramos, ¿no sería esto "Entra en el gozo de tu señor"?" (30).

San Agustín ha cantado himnos sublimes a la esperanza cristiana, ha buscado símbolos con que presentarlas a las almas enamoradas de las imágenes y alegorías. La compara al cedro que perfumado resiste a la corrupción, al lampo encendido que brilla en medio de la noche, al ancla que amarra la nave al fondo mientras sopla el viento y se mueven las corrientes de las olas.

En deliciosa intimidad compara la esperanza al huevo «que aun no es el pollo, pero es algo del pollo», «envuelto en su película no puede verse su interior», necesita de la larga paciencia del incubamiento y del calor del contacto para que emerja a vida plena (31).

En extenso análisis existencial constata la necesidad de la paciencia para obtener el bien de la esperanza (32). Y al explicar las armas con que debe pelearse el «combate cristiano» se esmera en describir la especial eficacia de la esperanza (33).

Escribiendo sobre San Juan de la Cruz se ha hecho recientemente esta declaración audaz:

"Il y a dans l'attitude de l'âme d'espérance une sorte de virginité qui ne s'explique que par la Trascendance de son object. Quand d'une part, on a souffert de la pauvreté comme en a souffert Jean de Yepès quand, de l'autre, on a l'âme d'artiste et de poète qu'il avait, quand on est capable de savourer la doucer et la beauté des créatures comme il le faisait, on a le droit d'écrire que tout l'humain n'est rien en face de la possession de Dieu."

---

(30) *El Pensamiento de San Agustín,* p. 88.
(31) *Sermón* 105 (M. L., t. V, 621).
(32) *De Patientia,* CSEL, XLI, pp. 663-691.
(33) *De Agone Christiano,* CSEL, XLI, pp. 101-138.

Quizá en San Agustín la frase tenga aún más plena realización. Y el contraste entre esa pobreza de lo humano y la riqueza inmensa de la posesión de Dios nadie lo ha descrito como San Agustín:

> "Allí mana la fuente de la vida, de la que ahora, cuando vivimos en esperanza y sin ver aún lo que aguardamos, hemos de tener sed en la oración "bajo el amparo de sus alas" ante Aquel, en cuya presencia están nuestros deseos para embriagarnos en la abundancia de su casa, y beber en el torrente de sus delicias; porque de Él brota la fuente de la vida y en su luz veremos la luz (Salm. xxxv, 9, 10), cuando nuestros anhelos queden "satisfechos de bienes, y en adelante nada hayamos de andar buscando con gemidos, pues todo lo tendremos con alegría. Sin embargo, como ésta es la paz que supera todo entendimiento (Filip., iv, 7), aun pidiéndola en nuestra oración, no sabemos qué debemos pedir como conviene; pues indiscutiblemente, ignoramos lo que no podemos imaginar cómo puede ser; pero apartamos, despreciamos y reprobamos cuanto acerca de ella puede venirnos a las mientes porque reconocemos que no es lo que perseguimos, aunque no sabemos aún cómo es aquello.
>
> Hay, pues, en nosotros una cierta ignorancia docta, si así puede decirse; pero docta gracias al Espíritu divino que ayuda nuestra flaqueza... Porque es innegable que si la ignorásemos totalmente no la desearíamos; y si la contemplásemos, tampoco la desearíamos ni la buscaríamos gimiendo" (34).

Y ésta es precisamente la dimensión especial de la esperanza agustiniana (como en el caso de la memoria o del tiempo), la intuición del hecho que aquí se apunta: *conoceremos porque conocemos, deseamos porque tenemos.* Fluir existiendo, recordar que se ha existido, esperar la existencia bienaventurada que vendrá, son momentos de la única realidad: el HOMBRE INMORTAL: viviendo en el tiempo no pasa en él su pasado o su presente, no limitan su realidad, sino que ésta se abre paso por *íntima exigencia* a la esperanza.

En el fluir está la contingencia del hombre, en el permanecer está *su ser.* La esperanza es, si se permite la expresión, la más antropológica de todas las virtudes porque refleja mejor el hondo misterio del ser del hombre: poseer pasando, existir, llegando a ser.

Así veía San Agustín el ser del hombre y éste es el esbozo de su «Antropología».

Felipe E. MC. GREGOR.
Universidad Católica.
LIMA.

(34) *El Pensamiento de San Agustín,* p. 485.

La violencia del ser moral y el despiadado ímpetu del amor

Por Michele Federico Sciacca

El acto racional procede por exclusión; la inteligencia amorosa, por inclusión. Aquél avanza por reducción a la esencia misma; éste, por enriquecimiento o crecimiento de la esencia en lo concreto, en que se determina, en las accidentalidades que la existencian, y que ella misma hace esenciales. La razón busca la verdad en el «justo medio», y en éste precisamente hace consistir la perfección moral, la «virtuosidad» del ser. La inteligencia moral busca los extremos, y en los mismos encuentra su vigor y su ardor, y los incluye, sin anularlos, en una síntesis que siempre tiende a la moralidad extrema del ser.

La inteligencia moral ignora la *via remotionis* y acompasa el ritmo de la vida, no al equilibrio cómodo de la prudencia y del reposado vivir, sino a los obstáculos, que hay que superar reduciéndolos, a las contradicciones que queman, a la poderosa lógica del amor, que no se sacia con una sombra de verdad anquilosada en una fórmula sin vida y sin vigor. La inteligencia de amor procede por la afirmación alternativa de los contrarios (como procede precisamente la vida concreta sin endulzamientos ni reducciones), segura de extraer de la más lacerante contradicción un nuevo incentivo a la «violencia» de su proceder por reflexiones en contraste, por voliciones en conflicto, que en el choque y en la lucha cimentan la libertad, y que resuelven los contrastes en la haz vigilante del acto moral.

El ser moral es «violento» precisamente porque es el lazo unitivo de lo existencial y de la Idea, del sentimiento y del ser en su infinidad. Posee la potencia vital y espiritual del sentir y el infinito vigor de la estimulante verdad. La suya es la violencia del amor en la luz de la verdad, y la de la verdad en la incandescencia del amor. Es la síntesis de una sed de donación sin confines y de un valor sin límites y sin posibilidad de ser plenamente encuadrado y expresado.

AVGVSTINVS, II (1957), 189-195.

Acto de perfección, siempre capaz de mayor perfección, se nutre de su infinita aspiración. La capacidad absoluta de donación es raramente total. Y cuando lo es, viene siempre superada por el valor de aquel a quien se da, aun cuando sea una sola persona. Dos personas, que se amen o se quieran recíprocamente en el orden del ser, y que queriéndose, se elevan, se trascienden siempre: cada uno de sus actos de amor queda siempre sin alcanzar la totalidad de una de ellas: el ánimo de lo infinito, en que se radica la existencia, supera siempre todo ímpetu del alma.

Por ello, el amor es presencia de donación, y buscada ausencia de posesión; ímpetu violento del «ser» y deliberado empobrecimiento del «tener». El «ser» del don barre al «tener» de la posesión. El amor es despojo total de todo tener por el ser del otro, corte neto de cuanto poseemos, remoción de toda avidez e insinceridad, para recobrar nuestro ser, en aquello que hemos dado, en la esencia gozosa, si bien dura, de la posesión, en la pureza del don, en la fecunda y fecundada comunicación con el otro, cuya riqueza es nuestro don, y cuyo don es nuestra sola riqueza.

Sólo las personas se aman. Los otros seres vivos y las cosas se aman sólo en la medida en que pertenecen a la persona, y como depositarios de nuestros sentimientos. La naturaleza tiene de humano sólo aquello que el hombre le da. Y siempre da algo a cada cosa el hombre, a las hermosas y a las feas, a las benéficas y a las nocivas, a las rocas y a las estrellas.

El cielo estrellado no está encima de mí (lo que hay encima de mí son miríadas de lucecitas sin significación), sino dentro de mí, donde reside la ley moral, donde se asienta el ser luminoso y la libre voluntad, donde está el sentimiento infinito, que da sentimiento a toda cosa, que la hace existir, que la personaliza, que la engarza en la unidad de la persona y le da inmortalidad.

Las estrellas son simples piedras, si no son reconocidas y amadas, si no son firmamento contemplado como valor estético o científico. Y la roca o la piedra que el hombre ama, porque está ligada a la presencia antigua y nueva de un sentimiento, porque transformada, labrada o esculpida por él, es más que la estrella, que gira sobre y fuera de él.

Con respecto a las cosas, el acto moral no es simple relación entre lo real y la Idea; esto es el acto racional o puramente cognoscitivo, por el cual lo real se convierte en ente conocido por el existente, y como tal, en concepto que siempre es autoconcepto o el concepto que el existente tiene de sí mismo como conocedor de ese real. El acto moral es algo más: es reconocimiento (y por lo mismo

incluye el acto cognoscitivo) de lo real conocido, que en cuanto reconocido, ya no sólo es conocido, sino también querido en el orden del ser. No es ya relación, sino «vínculo» voluntario, que es acto de autovolición del ser existente: vínculo de amor, que hace que lo real sea verdadera pertenencia del hombre, *cosa suya,* y porque suya, sea también ella momento de su existencialidad, y el momento mismo sea existencialidad del valor que el hombre ha impreso en el mismo, «trabajándolo».

En realidad, la «cosa» ya no es cosa; es una parte inseperable (y, por tanto, ya no es parte) de esa unidad que es el hombre. Su realidad se ha como disuelto en la existencialidad, donde se ha encarnado el valor. La belleza de una cabeza no está esculpida en la piedra o en el mármol, como tampoco la belleza de un paisaje está pintada sobre el lienzo, sobre la madera. Por el contrario, son la piedra y el mármol, son el lienzo y la tabla, los que quedan esculpidos en la cabeza, los que quedan pintados en el paisaje. No son ya materia, son «existencias» de un valor, «sujetos» de la belleza.

El hombre, al usar de esa materia (real) y trasladando a ella uno de los infinitos valores infinitos, en que se diferencia la infinidad del ser (permaneciendo siempre idéntica), la existencializa: el don de sí a la belleza hace que el amor la violente hasta el punto de encerrarla en un pedazo de madera o de mármol. El valor que en ese pedazo se injerta liberta a la materia, y el hombre ama su obra toda entera, como materia que ya no es materia (la tabla o el mármol que ya no son mármol, sino pintura o estatua de madera o de mármol) y que forma como una unidad indivisible, inmodificable, que no puede ser repetida.

El amor ha producido no ya un conocimiento, sino una nueva existencia. El amor es verdaderamente creador. La obra producida se vuelve muda, vuelve a ser una cosa, si no es conocida, sentida y reconocida en su belleza artística por la que toda obra de arte, una y única, se convierte en infinitas obras de arte, tantas cuantos son los existentes que la sienten y la ven. Y cada uno la siente y la ve en la medida que puede, y ninguno de manera total y definitivamente exhaustiva.

El hombre establece este vínculo con cada una de las cosas cada vez que las quiere, es decir, que las ama; pero no ama las cosas, sino más bien lo que él hace de las mismas. Es decir, ama la humanidad que infunde en ellas para que se hagan como depositarias suyas y, por lo mismo, pertenencia suya. No ama el hombre la tierra por ser tierra, sino que en la tierra ama su trabajo que la modifica, le espolea a producir como él quiere. Ama, no las cosas, sino el cómo las

hace, su obrar en las cosas, que en cuanto hechas por él, ya no son las cosas, sino sus cosas. No ama el hombre la selva virgen, sino los sentimientos de imponente y salvaje belleza que la misma le sugiere. Ni ama la naturaleza, sino los valores de lo útil o bello, del conocer o placer que las hace expresar: ama no la naturaleza, sino *su* naturaleza, la naturaleza que es suya.

Y nada hay ni bello, ni verdadero, ni bueno en el mundo que no sea fruto del amor. «Se logran» sólo las «obras» que hacemos con amor, es decir, se logra como obra de valor sólo aquella a la que nos damos enteramente, si bien dentro de los límites de todas (pero de todas) nuestras posibilidades. Por lo mismo, acto pleno, entero, es sólo el acto moral, que sustenta todo acto nuestro, sea sensitivo, racional, estético o económico, etc.

En esta acción de amor, en la que se existencia lo real y en la que la existencia se esencia y la esencia se existencia; en este don de mí mismo, que se actúa en síntesis siempre nuevas de la unidad de existencia y valor, yo me perfecciono a mí mismo, y contribuyo a la vez a la actuación del fin de la creación.

Para amar las cosas, debo hacer de ellas algo propio de la persona. Para amar a las personas, debo hacer de las mismas el todo frente al cual yo soy nada: yo amo las cosas cuando ya no son cosas, sino formas del valor, que descubre la persona y al cual las ha como evocado. Yo amo a las personas, siempre más *otras* que yo; sin nada exigir de ellas, pero también sin rechazar nada de lo que me dan, para poder ser yo siempre más persona. Sin exigir nada, porque nada tengo que exigir: lo que yo les doy es mi riqueza, yo me enriquezco a mí mismo en la medida en que puedo darme, despojarme de mi haber y de mi ser. Sin rechazar nada, porque si sólo doy sin aceptar el libre don del otro, le impido enriquecer su persona, lo niego como persona.

Dar sin aceptar el don (pero no como cambio) es matar la libertad de donación del otro, es un modo de asesinar y de afirmar la propia autosuficiencia. El don de mí mismo en ese caso es el don del gran señor, que da por el gusto de «demostrar» que es generosamente pródigo de sí mismo. Y esto es orgullo, no amor. Hay, sí, un orgullo del amor, que se manifiesta con la humildad de no pedir nada, de no querer nada, pero de aceptar todo, aun aquello que por su pequeñez es como si nada fuera.

Darse quiere decir ponerse en el puesto del otro: yo reconozco a la otra persona en su ser y en el orden del ser moral, en la medida en que me pongo en su lugar para sufrir como míos sus sufrimientos, para aceptar como míos sus deseos, para echarme encima, si puedo,

sus penas, para darle mis alegrías. Yo destruyo cuanto es mío, y a mí mismo, para ser *él,* y tanto más yo soy, cuanto más soy él. Esto es lo que exigen el amor y su «violencia»: nunca puedo yo prever hasta dónde me conduce su ímpetu, porque, como el ser que lo alimenta, el empuje es infinito. Pero cuanto menos soy yo y cuanto más soy él, tanto más yo soy yo, y él es él. En este recíproco don, que es también recíproco anonadamiento, cada vez nos hacemos más personas, y cada vez nos hacemos más individuos y más inasimilables.

Por ello, el vigor del don despiadado, al enlazar con el fuego del ser moral el vínculo de dos «nadas», vivifica la llama de su ser, la llama de dos personas unidas y diversas, siempre más diversas cuanto más unidas, y siempre más unidas cuanto más diversas.

Todas las cosas se revelan cada una en su grado de ser o de valor en este orden, que es el orden del ser moral en el justo punto de la *norma* que lo gobierna. Como acto de amor de cada ser en el orden del ser, el acto moral nos da el sentido de la proporción de las cosas y el de la profundidad de nuestro espíritu.

El amor regula nuestros actos, impone un límite a las pasiones y a los deseos. Muchas son las cosas de la vida diaria, importantes cuando nuestra alma está vacía, y muchos los intereses estúpidos que la ocupan, que desaparecen de golpe cuando un instante esencial de amor, que da a cada cosa su verdadera y proporcionada importancia, la hace entrar dentro de su ser. Pero como el amor, al contrario del odio, siempre edifica, y nunca destruye, al reducir cada cosa a su pequeñez, nos descubre su grado de ser, nos revela su profundidad e infinidad de sentido. No sin motivo, el amor se alimenta de pequeñas cosas, pues que tiene el poder de hacer las grandes dentro de su pequeñez.

El amor endereza las perspectivas. Las cosas que parecen importantes las reduce a su mezquindad, y las cosas, al parecer insignificantes, las convierte en grandes. Pero aun las mezquinas, medidas por el amor, nos revelan la positividad de su pobreza, de su pobre nada. El todo y la nada tienen su importancia en el amor: de nada se contenta el amor, por ser don absoluto. Sólo se apaga el amor con el todo, que nunca exige: pues vive de esperanza sin incertidumbres, de fe que no conoce la duda.

Es verdad que no eliminan el sufrimiento profundamente humano y bueno, propio del amor, las renuncias aceptadas con alegría. Cierto que no se le ahorra la inquietud: siempre es trepidante y preocupado el amor, siempre teme la caída, la infidelidad, la desventurada circunstancia de no mantener (o de no poder mantener)

el empeño. Por eso promete siempre menos de lo que da, y es de pocas —y no ociosas— palabras, y prefiere el silencio (1).

Amar es ser buenos por entero, no simplemente virtuosos. La virtud es una regla, y ninguna regla que no sea él mismo tiene el amor. Pero precisamente porque es bueno a fondo, porque es *caridad,* en el más pleno sentido de la palabra, el amor es intransigente, despiadado. Nada hay más despiadado que el amor: persigue, acosa, derriba, anonada. Nada se perdona a sí mismo, y paga hasta la consumación. Todo lo exige de quien ama, sin que aquel que ama pueda nada exigir. Dicta inexorable y sin piedad a quien ama la ley durísima del amor, cuya alcabala es el anonadamiento de sí mismo por la actuación de la norma y del orden del ser.

Cristo, el Amor absoluto, es el Despiadado absoluto: de otro modo no hubiera sido la Caridad total, el genio divino de la Caridad redentora y crucificada. Cristo ha amado y ha enseñado a amar hasta el fin: por eso ama aniquilando, destruyendo. La verdadera caridad destruye hasta lo más mínimo e inexorablemente. Cristo se aplica a sí mismo la ley del total despojo, de la humildad absoluta hasta la humillación envilecedora, del anonadamiento integral. Y también su enseñanza procede a golpes de hacha: Quítate el manto; despójate de tus riquezas y dalas a los pobres; deja el padre y la madre; córtate tu mano, arráncate el otro ojo; he venido a traer la guerra y no la paz, etc. Fuera todo, póstrate en tierra: dalo todo, siéntete nada; siéntete la nada de esta nada; siente la humildad de sentirte nada; humilla la humildad de sentirte nada; hazte polvo, ceniza. Sólo cuando ha llegado a tal punto, únicamente entonces, la caridad ha terminado su obra, ha operado bien y a fondo. Pero es entonces también cuando el amor se convierte en llama viva, en la que resplandece de alegría el sufrimiento que lo ha alimentado.

Nuestra «nada» estalla plena de ser, arden nuestras cenizas, y nuestro polvo edifica como si fuera cemento indestructible. Nos convertimos en una incandescencia sólo porque hemos renunciado a todas

(1) También la ironía, además del amor, da su proporción a las cosas y las «desinfla». Pero, a diferencia del amor, procede a golpes de punzón. El amor proporciona, llenando; la ironía, vaciando; el primero reduce, la segunda divide; el amor espera, la ironía desespera. El amor empequeñece conquistando el valor de la pequeñez, la ironía disuelve, destruye. El amor es además sufrimiento, la ironía es dolor sin nigún conforto, áspero, y a veces hiriente sin maldad es verdad, pero por su imposibilidad de ser buena aun queriéndolo ser. El amor es inquietud eficaz; la ironía, angustia estéril, en la que todo se hunde por encima de la medida del ser, en el pozo oscuro y absurdo de la nada. La ironía se postra ante el verdadero amor y lo respeta; es el sarcasmo lo que ridiculiza, porque le falta la desesperación noble que es propia de la ironía. Amor e ironía, por diversos motivos, se proporcionan a su vez, a la vista de la muerte, la silenciosa medida de la vida. En el silencio denso de todas las palabras se recogen sin palabras las palabras de todos los sentimientos de la existencia global.

las incandescencias. Hemos construído nuestra persona en este amor despiadado, que para ser y hacerse cada vez más amor exige la destrucción de todas las miserias, que parecen riquezas; de todas las mentiras que circulan como verdades; de todas las virtudes mediocres que nuestro egoísmo nos presenta como la moral más pura; de todas las convencionalidades, que nuestra perezosa y falsa conciencia sabe buscar para reposar sobre ellas y engordar; de todos los escrúpulos útiles a nuestro narcisismo, que, debiéndose ocupar en la liberación de este o aquel escrúpulo, se atormenta tratando de consumir todas las tentaciones dentro de sí mismos, y se cree por ello dispensado de obrar según la caridad de Cristo, aunque sea en medio de mil caídas.

Éste es el amor que nos exige el Dios común a todos los hombres, o el otro hombre. Dos personas que se aman de verdad, se aman desde la creación, y se aman hasta el sacrificio total, y no desde ayer y hasta mañana. Es el testimonio que la norma del ser moral exige en nombre del Ser que es el Amor.

Michel Federico SCIACCA.
Universidad.
Génova.

(Trad. Luis Garayoa.)

Crítica ruibalista de las pruebas platónicas de la existencia de Dios

Por *Saturnino Casas Blanco*

I.—INTRODUCCIÓN

El tema, en el conjunto de la obra filosófica de D. Ángel Amor Ruibal.

II.—LA CRÍTICA RUIBALISTA

A.—Crítica general del platonismo escolástico.
El concepto de Dios.
La constitución de los seres finitos.
El conocimiento.

B.—Crítica de las pruebas platónicas.
1.—Las pruebas de Platón.
El método.
Las pruebas.
Su influencia posterior.
2.—Los argumentos de San Agustín.
Carácter de su filosofía.
Las pruebas.
Su influencia posterior.
3.—La argumentación de San Anselmo.
Su orientación ideológica.
La demostración:
a) En el «Monologio».
b) En el «Prosologio».
Influencia posterior.
4.—La demostración de Santo Tomás.
Clasificación y carácter de sus pruebas.
La «cuarta vía».

III.—VALORACIÓN DE ESTA CRÍTICA

Las «esencias» platónicas y la necesidad de explicar el conocimiento metafísico.

I

INTRODUCCIÓN

EL TEMA EN EL CONJUNTO DE LA OBRA FILOSÓFICA DE DON ÁNGEL AMOR RUIBAL

En un breve esquema bio-bibliográfico sobre don Ángel Amor Ruibal (1), publicado en otro lugar (2), ensayamos una sistematización del pensamiento filosófico de este autor (3) en torno al problema del conocimiento de Dios (4).

Tal sistematización nos hacía ver en *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (5) —realización del programa que el pro-

---

(1) Citaremos en lo sucesivo a Amor Ruibal con las iniciales A. R.

(2) V. CASAS BLANCO, *Don Ángel Amor Ruibal. Su vida y su obra filosófica*, «Crisis», I (1954), págs. 13-32.

(3) Recordemos que la producción filosófica de A. R. está constituída por las siguientes obras:

Programma praelectionum theologicarum pro his qui primo hujus Sacrae Facultatis anno operam navant concinnatum, Santiago, 1898.

De aristotelismo et platonismo in evolutione dogmatum, Santiago, 1898.

Doctrina de Santo Tomás acerca del influjo de Dios en las acciones de las criaturas racionales y sobre la Ciencia Media, por S. E. el Card. Pecci (traducción del italiano, con exposición crítica y comentarios y un estudio de los puntos fundamentales de la presciencia y cooperación divina), Santiago, 1901.

Puntos fundamentales sobre la presciencia y cooperación divina y crítica del libro de G. Feldner, «Die Lehre des heil. Thomas», etc., Santiago, 1901. Y

Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma, 10 vols., Santiago, 1914-1936.

De la última de las obras mencionadas dejó A. R. cuatro manuscritos inéditos, titulados: *Naturaleza y Sobrenaturaleza*, *Los principios de donde recibe el ente la existencia*, *Existencia de Dios según mi exposición* y *Existencia de Dios*, de 261, 183, 204 y 268 páginas en 8.°, respectivamente.

(4) No intentamos, por consiguiente, en aquella oportunidad referir nuestra sistematización a toda la obra científica de A. R., obra que fué también, como es notorio, filológica y jurídica; ni pretendimos siquiera clasificar de modo exhaustivo la totalidad de su producción filosófica. Nos propusimos, sencillamente, poner de relieve la que nos pareció y parece idea central, clave e inspiración de toda la problemática ruibalista, afirmación cuya validez razonábamos en el ensayo de referencia y que podría documentarse con mucha mayor amplitud, si fuera necesario.

(5) Citaremos en lo sucesivo los volúmenes de esta obra, editados en vida del autor o a título póstumo, con las iniciales *PFD* seguidas de la indicación del tomo y página en números romanos y arábigos, respectivamente. A los manuscritos inéditos nos referiremos con las iniciales *N. S.*, *P. E.*, *E. D. E.* y *E. D.*, según los casos, seguidas del número de la página.

pio A. R. había redactado en 1898, al comienzo de su actividad literaria, como índice de sus lecciones de primer año de Teología en la Universidad Pontificia de Santiago de Compostela— una serie de estudios sobre el tema de Dios que podían distribuirse, con muy equilibrada proporción, en dos grandes grupos (6), uno dedicado a la crítica de las soluciones históricas del problema, y otro, a la exposición de una teoría personal sobre la materia. Advertíamos, igualmente, que A. R. ponía de relieve la necesidad de formular una doctrina original a la vista de los resultados negativos de su crítica, y, en fin, que los estudios ruibalistas sobre el tema de Dios habían llevado al autor, por lógica implicación de problemas, a analizar los sistemas filosóficos históricos en su conjunto y a elaborar, paralelamente, toda una nueva filosofía.

La crítica histórica a que acabamos de referirnos es, en el conjunto de la obra filosófica de A. R., realmente capital, y ello no tanto por la atención primordial que el autor dedica a esta parte de sus estudios y por lo que tuvo, como apuntábamos, de estimulante de sus personales teorías, cuanto por el valor intrínseco de las páginas respectivas, como al final intentaremos puntualizar. No carecerá quizá, por tanto, de interés, para cuantos sientan curiosidad por el pensamiento filosófico de A. R., examinar este aspecto de su obra, aspecto del que vamos a destacar en este artículo (7) algo de lo que nos parece más significativo (8): su crítica de las pruebas platónicas de la existencia de Dios, en especial, tal como fueron elaboradas por la Escolástica (9) (10).

---

(6) Coinciden estas dos partes, en líneas generales, con el orden de publicación de los sucesivos volúmenes de los *PFD*. Los seis primeros tomos y el primero de los póstumos (VII de los publicados) contienen, en efecto, los estudios críticos, y los tres restantes y últimos, juntamente con los cuatro manuscritos inéditos, la exposición original.

No ha de apurarse, sin embargo, esta clasificación que hacemos de las páginas de los *PFD*. Toda crítica, en efecto —y la de A. R. muy especialmente—, implica teorías y criterios personales, y, por el contrario, cualquier elaboración filosófica ha de hacer ineludible y constante referencia a las soluciones históricas dadas a los problemas que se planteen.

(7) En otra oportunidad haremos un estudio análogo sobre la crítica ruibalista de las pruebas aristotélicas.

(8) Digamos inmediatamente que tampoco ahora pretendemos ni aludir tan sólo a todas las cuestiones y temas filosóficos que A. R. hace objeto de sus penetrantes análisis. Hemos de limitarnos a subrayar algunos de los que creemos más característicos y fecundos desde el punto de vista del propio A. R.

(9) También aquí nos parece que seguimos al autor, dando diverso relieve a sus distintas páginas críticas. A. R. examinó con minuciosidad las soluciones —todas las soluciones— dadas al problema de Dios por las filosofías antigua, medieval y moderna, pero su atención se concentró especialmente en la crítica de las soluciones escolásticas, soluciones que eran, en general, las que se encuadraban (como iba a encuadrarse la suya) en un planteamiento rigurosamente ortodoxo del tema.

(10) La claridad de las páginas de A. R. nos permitirá limitar casi siempre nuestra labor personal a la ordenación y sistematización de sus textos e incluso, a veces, por imperativos de brevedad, a su simple cita. El examen directo de las fuentes invocadas permitirá en todo caso al lector ampliar personalmente su documentación.

II

LA CRÍTICA RUIBALISTA

A) Crítica del platonismo medieval

El sistema de Platón llega, en opinión de A. R., a la filosofía cristiana, no en su versión primitiva, sino en las traducciones ideológicas de los neoplatónicos —estoicos, Filón y Plotino, especialmente—. Habían elaborado y desarrollado éstos las teorías del fundador de la Academia en puntos tan esenciales como el concepto de Dios, cuya hipertrascendencia se acentúa; el ser de las ideas, que, sin perder su objetividad y subsistencia (11), se convierten en intermediarias entre la Divinidad y las cosas visibles, y el retorno de la inteligencia a Dios, que sigue siendo intuitivo —de ahí la propensión de estos sistemas al misticismo—, pero al que se da expresamente un fundamento ontológico.

Los neoplatónicos, pues, jerarquizan el doble mundo, ideal y visible, de Platón, pero en un sentido ya netamente panteísta, debido al concepto de emanación que introducen y con el que interpretan la idea platónica de Dios como Bien que difunde su Bondad participándola.

Por la singular fundamentación y coherencia que daba al credo dogmático y moral cristiano, la filosofía cristiana primitiva aceptó, según A. R., de modo entusiasta la división platónica de lo existente en un doble mundo, ideal y visible, razón ontológica, cosmológica y gnoseológica el primero del segundo; la jerarquización de la realidad en categorías entitativas, y, en fin, la doctrina del retorno final de las cosas a Dios (12). Pero subrayó, además, el concepto de creación.

Este concepto modificaba substancialmente, según nuestro autor, el sistema platónico y, en tal sentido, es legítimo señalarlo como aportación básica y radical del cristianismo a la filosofía clásica (13).

El concepto de creación abría, en efecto, un abismo entre lo creado y lo increado. Ya no era posible explicar el mundo visible por la doctrina de la participación ontológica, ni las ideas podían conservar su carácter subsistente, ni el retorno a Dios podía ser más que puramente intelectual. La participación hubo de entenderse en un sentido ideológico; las ideas, perdida su autonomía, hubieron de transformarse en ejemplares existentes en la mente de Dios, y nuestro retorno a la Divinidad hubo de apoyarse en las cosas como entidades ejempladas, considerándose posible gracias a una interna iluminación del espíritu. La creación activa se explicó, así, en la nueva doctrina como una operación *ad extra* de Dios, que llamaba a la realidad cosas que venían a ser imitaciones finitas de sus ideas eternas e infinitas: «explicación suprema

(11) A. R. discute este importante punto de la hermenéutica platónica —la subsistencia de las ideas—, por ejemplo, en *PFD*, IV, 46, nota, y 105, nota, y V, 42-46, nota.

(12) A. R. emparentó el carácter cíclico de esta doctrina con la del misticismo órfico. V., por ejemplo, *PFD*, II, 439-442; IV, 8; V, 93; VII, 7-8, nota.

(13) Aportación con relación a la filosofía. A. R. no olvida notar que tal idea procede del Viejo Testamento. V., por ejemplo, *PFD*, I, 392-401, y V, 88.

de una suprema verdad», apostilla A. R. (14), si no tropezase con dificultades en realidad insuperables.

Centrada así la crítica ruibalista del platonismo cristiano, vamos a intentar sistematizar de modo orgánico las objeciones que suscita nuestro autor en diversos lugares contra los puntos más importantes de la nueva filosofía.

Para proceder con método, resumimos la crítica ruibalista por este orden:

1. El concepto de Dios.
2. La constitución de los seres finitos.
3. El conocimiento.

1. *El concepto de Dios*

La primera y más importante dificultad a que hubo de hacer frente en esta materia el platonismo cristiano (15) fué la que implicaba la creación como acción de un Ser hipertrascendente, infinitamente alejado de cualquier realidad finita.

La filosofía neoplatónica escalonaba los seres de modo gradual, atribuyéndoles un paralelo dinamismo. El platonismo cristiano primitivo acusó esta influencia —en su aspecto puramente filosófico, claro está— en su doctrina del Verbo y de los Ángeles, doctrina que reproduce en realidad, según A. R. (16), la dificultad que quiere salvar. Oigamos al autor:

> "...El ensayo de solución así intentado dentro del sistema de ultratrascendencia deja el problema de la obra creadora sin resolver; por cuanto, ...si el Logos... es divino, no puede servir de intermedio de la creación entre la Divinidad y lo finito; y si no es entidad divina, es ya objeto de creación inmediata de la Divinidad, contra lo que se intenta y exige el mencionado principio trascendente..."

Estas dificultades fueron las que dieron origen a la teoría del ejemplarismo divino (17) para explicar el origen de los seres finitos:

> "Mientras se impugnaba la doctrina de la trilogía atribuída a Platón..., porque daba a las Ideas un carácter intermediario subsistente de todo punto incompatible con la dogmática, no por eso se desechó el valor metafísico de esas mismas ideas, antes bien, suprimido ese aspecto de subsistencia en ellas, trasladáronse al ser de Dios sin alterar en nada la constitución interna y valor absoluto de las mismas en el seno de la Divinidad."

Pero este ejemplarismo carece en absoluto de fundamento. Veamos la crítica que hace de él A. R. (18):

---

(14) *PFD*, IV, 107.
(15) Sobre este tema en la Patrística puede verse *PFD*, IV, 67-114; en el Pseudo-Dionisio, *PFD*, IV, 167-177; en la filosofía medieval, *PFD*, IV, 267-273. El carácter sistemático de esta doctrina se pone de manifiesto en *PFD*, IV, 267-268.
(16) *PFD*, IV, 103-104.
(17) *PFD*, IV, 104-105. V. también *PFD*, II, 208-215.
(18) *PFD*, IV,106-108. V. además *PFD*, IV, 15-16, y II, 213-215.

"Sin duda alguna que si este sistema de ejemplares ontológicos no fuese una elaboración "a priori", basada, no en un conocimiento real de ellos, sino en una conversión subjetiva de nuestros conceptos y de su valor representativo en tipos abstractos ejemplados, el problema del nexo de lo creado y de lo increado tendría ahí su adecuada solución, y la teoría platónica o neoplatónica cristianizada sería la explicación suprema de una suprema verdad. Mas... el valor absoluto de las ideas ejempladas, único medio por el cual hemos de elevarnos a los tipos ejemplares, no puede en modo alguno demostrarse si antes no suponemos la existencia de estos ejemplares a los cuales hayan de asemejarse nuestras ideas por intrínseca y connatural exigencia. Sin eso, las propiedades de necesidad, inmutabilidad, etc., que suponemos en los conceptos humanamente formados no aparecen sino como cosa relativa a nosotros y dependiente del modo de ser de nuestro espíritu... Las formas ejempladas no pueden reconocerse como copia en las criaturas de ejemplares ontológicos, sin antes percibir ese carácter ontológico en los tipos ejemplares con sus propiedades consiguientes en Dios. Pero a la vez no es posible llegar al conocimiento de los ejemplares en Dios si no es trasladando a ellos las propiedades que supongamos en los ejemplares subjetivos de las cosas. Es por eso por que el valor de nuestras ideas para conocer las cosas y a Dios mediante ellas ha de preceder siempre a toda percepción de normas típicas metafísicas, siendo, por tanto, independiente de la correspondencia de ejemplares y cosas ejempladas. Y eso basta para anular toda significación en la referida teoría como explicativa del proceso de lo contingente y de las relaciones de lo creado con lo increado."

Eran tan patentes las deficiencias de ese proceso de comunicación interna de lo divino con los seres finitos para explicar el origen de éstos, que la teoría hubo de completarse, según A. R., tomando el aspecto de un proceso dialéctico de la Bondad infinita comunicable esencialmente, lo cual viene a ser la razón primera de que el Bien se comunique y las cosas aparezcan ejempladas: tesis idéntica a la del neoplatonismo «con sólo restringir el acto emanativo bajo el imperio libre de Dios» (19), siendo, en efecto, semejantes los textos, por ejemplo, de Proclo y los Alejandrinos y el Pseudo-Areopagita (20).

A. R. critica ampliamente esta doctrina.

"Si el grado sumo de una perfección consistiera en sustantivar su idea abstracta..., para significar la plenitud de bondad en Dios sería indispensable anteponer la idea de Bondad a la de toda otra perfección incluso la de ente... Mas discurriendo en esa forma es preciso sustantivar de igual modo todas las perfecciones que se pueden enunciar de Dios..., sin que pudiesen juntarse jamás en ningún ente para constituir sus perfecciones, y menos si cabe en el Ente infinito, porque de un modo también infinito ha de excluir toda imperfección" (21).

Consecuencia lógica en tal sistema sería que Dios aparecería privado de todas las perfecciones por incompatibilidad intrínseca y sustancial en ellas, lo que sucede expresamente con la misma noción de ser puro aplicada a la Divinidad, que los platonizantes concebían como entidad sin realidad, o sea como entidad de pura abstracción.

(19) *PFD*, IV, 109.
(20) *PFD*, IV, 109-110.
(21) *PFD*, IV, 111.

"He ahí —subraya A. R. (22)— cómo el proceso de sustantivación de las ideas platónicas y neoplatónicas, que a primera vista parece un sistema de pleno y verdadero realismo, es en el fondo un sistema de idealismo absoluto, donde lo objetivado está únicamente en la manera subjetiva y personal de concebirlo."

Subraya, en fin, A. R., respecto a esta explicación de la existencia de lo finito como una especie de desbordamiento del Bien sumo, que la teoría, «más que resolver el problema de las participaciones en lo infinito, hacía aparecer lo infinito en evolución perfectiva de sí propio» (23).

Fué esto, sin duda, en opinión de A. R., lo que motivó las oscilaciones posteriores del platonismo cristiano en este punto. Sin devolver al ser la primacía sobre el Bien, hubo de restringirse este concepto plotiniano para no contravenir los postulados de la Dogmática; y, a su vez, la ulterior filosofía aristotélica, reintegrando al ente como primera condición la de ser, no por eso renunció a las influencias neoplatónicas por lo que hace al Bien como fórmula de participaciones y principio de la comunicación divina con el Universo, ni al correspondiente uso teológico parcial de las ideas abstractas sustantivadas (24). «Son ellas —concluye A. R.— las que dan el tipo de las esencias de las cosas respondiendo a las normas ejemplares»: nuevo problema, suscitado por el platonismo, que pasamos a considerar.

2. *La constitución de los seres finitos.*

El grave problema ontológico que representaba para el platonismo cristiano el ser creado considerado en su Causa, según acabamos de ver, se agudiza cuando se analiza el ser en sí mismo, es decir, en su concreción de ente individualizado y existente con independencia respecto a su origen.

El problema se traduce en el platonismo en la conocida cuestión de las esencias o posibles y la existencia.

La esencia en el sistema platónico corresponde exactamente a la idea. Primero, a la idea con la objetividad y subsistencia a que más arriba hicimos referencia, y luego, en el platonismo cristiano, a la idea en la mente de Dios, o sea a la misma cosa real considerada como posible (25). Son, pues, las esencias o posibles en el platonismo algo inteligible por intrínseca condición, constituyendo un intermedio entre el ser y la nada, ya que, careciendo evidentemente de realidad extracausal, tampoco pueden identificarse con el no ser, que no puede venir a la existencia ni ser objeto de conocimiento.

El arduo problema de individualizar estas esencias o posibles no encuentra solución, según A. R., en el platonismo.

Subrayemos, en primer lugar, con nuestro autor, dónde está la dificultad.

---

(22) *PFD*, IV, 112.
(23) *PFD*, VI, 512. V. además, *PFD*, IV, 170; VI, 256-257, etc.
(24) *PFD*, IV, 114-115.
(25) *PFD*, IV, 15-17. V. también *PFD*, VII, 187-223.

> "Por cuanto en las doctrinas platonizantes la razón de individuación no puede fundarse sino en la idea que el ser representa como existente, o que se objetiva, de ahí la perplejidad en determinar cuál sea la nota que fija la individualidad de un ser como tal ser concreto, diferenciándolo íntimamente de cualquier otro. Porque, de una parte, la idea que da la razón de la esencia es, no individual, sino abstracta y específica; de otra parte, nada extrínseco al individuo puede constituir su individuación, que es esencial al individuo, y, por tanto, debe ser fijada por la idea de la esencia" (26). Por ello, "en la ontología platónica, donde el ser depende de las ideas, ya no se puede aspirar lógicamente a otra cosa que a categorías de idealidad, sin que sea posible forma alguna de verdadera individuación de los singulares" (27).

El platonismo intentó resolver la dificultad (28) considerando la existencia como el elemento individualizador que se necesita (29). Oigamos a A. R.:

> "El neoplatonismo exigía por su condición que la existencia constituyese el determinante extrínseco de la idea objetivada como esencia para producir los individuos concretos en su peculiar realidad. La existencia explica la entidad de los seres finitos, que, al participar de la esencia una, toman su límite extrínseco y yuxtapuesto a aquélla en dicha existencia individual e individualizadora" (30). "La existencia es, pues, lo que da al ser su entidad individualizada, en oposición a la esencia, que, siendo ideal, se objetiva mediante aquélla, sin dejar de ser universal, necesaria e improductible" (31).

En los textos ruibalistas que acabamos de transcribir puede advertirse la crítica que hace el propio autor de la concepción platónica que analizamos. La individuación en el platonismo es imposible, ya que habría de hacerse por un elemento extrínseco a la esencia, debiendo, por el contrario, ser algo intrínseco y esencial al ser concreto que se considera (32). Las «esencias» platónicas son, además, para nuestro autor (33), el resultado gratuito de fijar como existentes *a priori* los contenidos de ideas que nosotros formamos *a posteriori*, según la medida de nuestro conocimiento (34).

Por todo ello, la primitiva explicación platonizante de la individuación por la existencia hubo de evolucionar, según A. R., primero, en una forma de transición, al concepto de unidad como propiedad fundamental del ente y constitutivo individualizador de las cosas concretas, y, más tarde, a la explicación ya netamente aristotélica de que hablaremos en otra oportunidad.

---

(26) *PFD*, IV, 91. V. además, *PFD*, IV, 303-304, y VI, 271-272. Con evidente paralelismo, *PFD*, IV, 247.

(27) *PFD*, VI, 260.

(28) El problema es idéntico si se pretende explicar el ser concreto de Dios, tal como se nos aparece en su concepto natural y en su concepto revelado, o sea, como Ser Trino en Personas. V. *PFD*, VI, 272-274.

(29) Utilizamos, en especial, *PFD*, IV, 17-19, y VI, 489-499. V. también *PFD*, VII, 272-406, y Ms. *P. E.*, 178-183.

(30) *PFD*, VI, 498.

(31) *PFD*, VI, 489.

(32) V. más arriba, ll. cc. en la nota núm. 26.

(33) V. *PFD*, IV, 15-17 y 106-108, y IX, 236-247.

(34) El problema de la distinción entre la esencia y la existencia, en sus implicaciones con el que examinamos, puede verse agudamente analizado por A. R., por ej., en *PFD*, IV, 17-18, y Ms. *P. E.*, passim.

Veamos, para terminar este punto, la crítica que hace nuestro autor (35) de la individuación por la unidad:

> La individuación del ente por la unidad "no podía subsistir largo tiempo; pues en el fondo lleva la contradicción misma de la teoría platónica y neoplatónica acerca de la constitución de los singulares sobre los tipos ideales de universalidad, con la agravante de intentar dar al ente unidad, sin ser existencial intrínseco sobre que recaiga; antes bien, el ser aparece como extrínseco y yuxtapuesto, y por lo mismo sin razón interna de su limitación en el sujeto, al igual que la verdad y bondad; de donde resulta una forma de participación ilimitada, y tan próxima al panteísmo como cualquiera de las variantes neoplatónicas. Es decir, que ni la unidad como distintivo de lo finito pasa en tal doctrina de una abstracción ni aun concebida como real esa unidad tendría nunca sentido en la constitución de lo finito; ya que éste resulta de realidad extrínseca, y, por tanto, ajena a su propia entidad" (36).

3. *El conocimiento.*

La doctrina platónica del conocimiento puede resumirse, con A. R. (37), como sigue:

El ser no se identifica con el objeto del entendimiento, a pesar de lo cual el entendimiento determina la verdad total del ser en el objeto que la idea representa. Esta doctrina de la inteligibilidad como base del ente depende de la teoría del ser de las ideas como principio de toda entidad, por lo que todo ser se constituye por relación esencial a lo inteligible, como lo inteligible es ya en sí ente y fuente de otros entes. La percepción de la idea es, así, siempre base del valor en el conocimiento de las cosas, y, por lo mismo, en el proceso ascendente de las ideas, tanto más íntimo será el conocimiento de lo real cuanto más se eleve su representación ideal. En el reino de las ideas puras es donde se ha de buscar la verdad absoluta aplicable a los seres reales, y, a través de éstos, siempre será posible elevarse hasta las más subidas abstracciones, lo mismo que, por grados ascendentes de aproximación, a la realidad suma de Dios.

El platonismo cristiano ajustó su explicación del conocimiento a estos postulados, una vez hechas las adaptaciones que resultaban indispensables y subrayando que el entendimiento alcanza el conocimiento de los tipos ideales de las cosas ayudado por una a manera de iluminación connatural psíquica que recibe de Dios.

A. R. advierte a este respecto el riesgo panteísta que entrañaba tal explicación, riesgo que corrió efectivamente el sistema en el Eriúgena (38) y en la escuela mística alemana (39).

Aparte esta censura (40), que se refiere directamente al platonismo heterodoxo, A. R. subraya las dificultades generales comunes a todo el platonismo cristiano.

---

(35) V. *PFD*, VI, 491-493 y 499-500.
(36) *PFD*, VI, 499-500.
(37) V. *PFD*, IV, 137-141.
(38) *PFD*, IV, 221-223.
(39) *PFD*, IV, 463.
(40) La lógica derivación panteísta es señalada por A. R. —*PFD*, IV, 226-227—como una «viva acusación» contra el neoplatonismo recogido por el Pseudo-Dionisio y demás platonizantes.

La explicación platónica del conocimiento implica para nuestro autor un apriorismo sin la menor base ni fundamento.

> "No hay para qué buscar —nos dice (41)— las razones en que se apoya ese concepto...; porque hemos dicho ya que se trata de un postulado de escuela, sin que pueda aspirarse a demostrarlo ni aun a discutirlo, so pena de arruinarla en su base."
>
> "El platonismo, que de una manera gratuita e indemostrable nos coloca en posesión del mundo ideal necesario e inmutable no puede en modo alguno descender al mundo de las realidades mudables, sino a costa de una transición ilógica y sacrificando el valor absoluto de la idea para convertirla en la realidad misma perceptible que se busca... La transformación de los conceptos humanos en fórmula de un valor ontológico absoluto y trascendente no puede ser hecha jamás sino trasladando el esquema ideológico subjetivo a las regiones de un mundo ontológico puro, que, al fin, sólo puede elaborarse bajo las condiciones subjetivas de nuestros actos" (42).

Esta crítica tiene especial eficacia para nuestro autor referida al iluminismo (43). Oigamos al autor:

> "Puesta de esa manera la comunicación divino-humana..., es consecuencia obligada que la plenitud de la verdad no resulte en nosotros de la percepción natural o filosófica..., sino de la revelación y ciencia teológica, donde se completa la obra de las participaciones de Dios a la humanidad, así en el orden cognoscitivo como en el entitativo de la gracia. De este modo, un sistema cognoscitivo que comienza por ser intuicionista viene a colocarse en los confines del fideísmo, por lógica evolución de que participan las teorías platonizantes similares" (44).
>
> "En el orden teológico, la posición "a priori" de una iluminación divina para el conocimiento humano, antes de haber demostrado la existencia de Dios, es verdaderamente ilógica e insostenible... Desde el punto de vista psicológico se produce la misma contradicción; porque si es necesaria la percepción en sí de los universales (manifestados por iluminación divina) para llegar a las cosas, es indudable que no puede existir conocimiento anterior de las cosas que pueda elevarnos a los universales, ni a certeza alguna cognoscitiva" (45).

La crítica de A. R. se hará especialmente insistente al referirse a la aplicación de la teoría platónica del conocimiento al que tenemos de la existencia y esencia de Dios.

En términos generales (46), nuestro autor subraya que la doctrina platónica es teocéntrica, no sólo en sentido causal y final, sino, primariamente, en sentido cognoscitivo, por la irradiación ideológica que se presupone en todo conocimiento. De ahí que las pruebas de la existencia de Dios, admisibles dentro de la lógica del sistema, sean la psicológica o interna y la cosmológica o externa, apoyada en la primera.

Criticando esta posición, A. R. hace notar (47) que la existencia de

(41) *PFD*, IV, 252. V. también *PFD*, IV, 15-16, y II, 213-215.
(42) *PFD*, IV, 282-283.
(43) *PFD*, IV, passim.
(44) *PFD*, IV, 287.
(45) *PFD*, IV, 289.
(46) La crítica ruibalista de la doctrina platónica del conocimiento de Dios será objeto especial de la segunda parte de este trabajo.
(47) V. *PFD*. IV, 306-307, y VI, 257-258 y 267.

Dios tiene que ser en tal teoría antes presupuesta que demostrada en virtud de ningún concepto, ya que ningún concepto sería válido sin la intervención previa de la Divinidad. La existencia de Dios se intenta probar por el valor de las ideas, a la vez que el valor de las ideas aparece probado por la existencia de Dios. Las ideas, en fin, se consideran como ejemplares en la Divinidad, la cual suponen, por tanto, conocida, sin que puedan servir para probarla.

Especiales inconvenientes implica la teoría, en opinión de A. R., cuando se trata de referirla a nuestro conocimiento del Ser de Dios.

Según el sistema, nuestra idea de Dios no puede limitarse a un conocimiento existencial o de cualquier modo circunscrito a los ámbitos que fijaría el mundo visible. Nuestro conocimiento tiene por objeto las ideas en sí, debiendo alcanzar, al referirse a Dios, también a su esencia.

Tal mantuvieron, efectivamente, según A. R., con más o menos rigor y algunos de ellos en problemas como el de la demostración de los misterios, todos los platonizantes medievales, como Abelardo (48), San Anselmo (49), San Buenaventura (50), Roger Bacón y Raimundo Lulio (51) y el propio Santo Tomás, en lo que su teoría tiene de platónica (52).

Paralela a esta doctrina acerca del conocimiento de Dios, que puede considerarse exagerada por exceso, A. R. señala otra opuesta, también platonizante, que restringe aquel conocimiento hasta extremos agnosticistas (53). Al considerar la existencia como individualizadora de los seres finitos, atribuyendo a la Divinidad un ser puramente esencial, el platonismo vino a parar a una idea de Dios intermedia entre el ser (existencial) y la nada, ajena a toda representación conceptual humana, ya que la Divinidad se coloca así en lo ultratrascendente e indefinible.

A. R. no insiste demasiado (54) en la crítica de estas opiniones, ya que resulta evidente su contradicción con los postulados dogmáticos y naturales acerca de los límites de nuestro conocimiento de Dios. Pero, respecto a la primera de estas doctrinas, A. R. subraya que los misterios lo son precisamente por su inaccesibilidad respecto a nuestro entendimiento; y, en el orden natural, habría de atribuirse a la inteligencia humana una capacidad representativa infinita, de admitirse el conocimiento de la esencia de Dios. Por ello, la doctrina platonizante hubo de rectificarse, limitando el alcance de nuestros conceptos respecto de Dios.

B) Crítica de las pruebas platónicas

Para utilizar solamente algunos de los textos más importantes, limitaremos nuestra sistematización de la crítica ruibalista de las pruebas

---

(48) *PFD*, IV, 230-232.
(49) *PFD*, IV, 249-250.
(50) *PFD*, IV, 297-299.
(51) *PFD*, IV, 422 ss.
(52) *PFD*, IV, 316-322.
(53) V. *PFD*, VI, 494-496 y 505 y ss.
(54) V. *PFD*, VI, 265, 269-271 y 511.

platónicas de la existencia de Dios a la que el autor hace a propósito del propio Platón (55), de San Agustín (56), de San Anselmo (57) y de Santo Tomás de Aquino (58).

1. *Crítica de las pruebas de Platón.*

a) *El método platónico.*

El método platónico, dice A. R. (59), "invierte la marcha ascendente de nuestro conocer, y suprime por consiguiente el valor de la argumentación propiamente tal, como medio de llegar a la verdad, sustituyendo al raciocinio la eficacia de la intuición, aunque el procedimiento dialéctico sea utilizable y utilizado como medio de disgregar los fenómenos para la conveniente visión de la idea".

"Fácil es de advertir —comenta A. R. (60)— la deficiencia interna de la tesis platónica respecto a la intuición de Dios, ya en cuanto al hecho perceptivo, que no aparece en la conciencia humana, ya en cuanto a la incompatibilidad en que se halla esa percepción con el concepto ultratrascendente divino que Platón hace resaltar."

El proceso dialéctico, añade A. R. en otro lugar (61), "es una tesis **a priori**, no demostrable", y "lleva igualmente a un nexo contradictorio entre las **ideas** en sus categorías, y la **Idea** suma fuera de todo orden categórico. Porque si el mundo de las **ideas** incluye la Divinidad, es que las ideas trasponen el ser divino, y, por consiguiente, anulan su supremacía, y con ello el ser de Dios... Si la Divinidad es trascendente respecto de las **ideas**, no es posible llegar a Dios mediante el proceso dialéctico... De esta posición inestable en la teoría platónica procede la inseguridad y oscilaciones de Platón respecto del ser de las ideas, que ora aparecen como algo independiente de Dios, ora como cosa que de Él procede, dando lugar a las encontradas interpretaciones que de su doctrina en este punto, como en otros, se han sostenido".

b) *Las pruebas de Platón.*

«En Platón se funda —dice A. R. (62)— el argumento derivado del *ejemplarismo divino* (del valor inmutable y verdad eterna de las ideas, como reflejo de lo que son en Dios).»

"En la tesis platónica —comenta A. R. (63)—, el argumento resulta concluyente... en virtud de las **gradaciones**, mediante las cuales las ideas aparecen **a priori** y sin pruebas sustantivadas, de eterna e inconmutable verdad. En tal sentido, decir que la noción de justicia, la del principio de contradicción, o los axiomas matemáticos son de verdad eterna, y, por tanto, prueban la existencia de Dios, equivale a afirmar, según la doctrina platónica, que Dios revela o proyecta mediante las ideas objetivadas e impresas en nosotros la realidad de sí misma que mediante la investigación dialéctica es aclarada y descifrada.

Mas para los que no admiten el apriorismo platónico, ni la intuición y proceso ideológico que Platón proclama, todo ese género de pruebas

(55) *PFD*, V, 40-54.
(56) *PFD*, II, 191-197, nota; IV, 64-67; V, 249-253, y VI, 288-291, entre otros.
(57) *PFD*, IV, 245-248, y VI, 312-386.
(58) *PFD*, VI, 529-535, 558-561 y 591-614.
(59) *PFD*, V, 41.
(60) *PFD*, V, 43-44.
(61) *PFD*, V, 44-46.
(62) *PFD*, V, 47.
(63) *PFD*, *ibid.*

queda sin base ni fundamento, pues supone siempre aquello que es menester probar, o sea, exige conocer y admitir la existencia de Dios para estar cierto del valor de las ideas, cuando de hecho sin esta certeza es imposible conocer que Dios existe. Desde el momento en que se desecha la fórmula constructiva platónica, es manifiesto que el valor interno de las verdades necesarias no aparece ni puede aparecer como cosa derivada de Dios directamente, sino como ley peculiar del espíritu que concibe lo real antes de elevarse a la Divinidad, como lo real aparece con sus leyes, antes de ser objeto del entendimiento."

De los mismos principios se deriva, en opinión de A. R. (64), el argumento fundado en las *participaciones*, prueba que se denomina de los *grados de perfección* o de las *participaciones graduales*.

El argumento es, según A. R. (65), tan apriorístico como el anterior. La génesis del razonamiento es en Platón el dinamismo de la idea participada, el valor objetivo que caracteriza la «idea» y que entra en todo lo inteligible como principio de su inteligibilidad y de su realidad cognoscible.

"Supuesto esto —dice A. R. (66)—, nada más lógico que concluir de la existencia de algo más o menos perfecto, la existencia de lo Sumo en perfección; porque los grados de menos y más son lo **Perfecto** en sí más o menos participado."

Para A. R. (67), sin los postulados sistemáticos y apriorísticos subrayados, no hay lógica capaz de hacer válido tal argumento.

Los grados de una perfección no los distinguimos, ciertamente, sin la idea general de la misma perfección, pero basta el concepto genérico y abstracto mental, que nada afirma ni niega de la existencia real de la perfección representada, si no se quiere admitir el realismo puro más exagerado, «que es lo que Platón establece como principio».

Pero ni aun dado el realismo puro, añade nuestro autor, podría legitimarse el argumento de los grados. Porque la idea de una perfección absoluta, o expresa la entidad misma de la perfección de Dios, o no. Si la expresa, ha de admitirse que tal idea, supuesta objetiva en sí, sea la Divinidad misma conocida por el hombre como tipo real de los grados finitos de perfección, lo que implicaría la intuición de Dios, la cual, además de no existir en nosotros, haría inútil la demostración de la existencia. Si, por el contrario, la idea de la perfección absoluta no expresa la misma perfección de Dios, tal idea no es absoluta.

El ser necesario, concluye A. R., que aparece en la idea no es más que la propiedad intrínseca del acto cognoscitivo, por el cual, de las percepciones singulares, el entendimiento se eleva a la concepción universal, donde aparece la necesidad, la inmutabilidad, etc., de la perfección abstracta. La equivocación está en convertir en tipo real y objetivo lo que no pasa de ser subjetivo e ideal, inseparablemente unido a la inteligencia donde se produce y que, por consiguiente, sólo prueba la existencia del entendimiento que informa.

(64) *PFD*, V, 48.
(65) V. *PFD*, V, 48-49.
(66) *PFD*, V, 49.
(67) V. *PFD*, V, 49-51.

A. R. recoge, además, y critica también, brevemente, con argumentación análoga a la que acabamos de resumir, «otras pruebas de la existencia de Dios», que Platón utiliza como complementarias y que no son características de su sistema. Tales pruebas son la del «motor», la del «ordenador» y la de la «razón final» del mundo (68).

El argumento platónico del *movimiento* está impregnado, según A. R., del dinamismo platónico de la Idea y niega a la materia toda actividad, lo cual resta toda validez a la argumentación que se pretende formular.

Por el movimiento de la materia ha de demostrarse la existencia de un motor distinto de ella. Si se dice que el movimiento no es propio de los cuerpos, se ha de concluir que la causa del movimiento aparece como distinta a nuestra consideración, o se incurre en una pura petición de principio.

De la prueba del movimineto deduce, además, Platón, no la existencia de uno, sino de varios principios que se mueven a sí mismos, quedando, por ello, sin demostrar la existencia de Dios.

El argumento del *orden del mundo* y de la sucesión de los seres, que reclaman una mente rectora del Universo, prueba únicamente que esta mente ordenadora del mundo es la idea objetiva en sus diversas jerarquías, presidiendo a la constitución cósmica.

Análogo reparo ha de oponerse, según A. R., al argumento teleológico, o sea fundado en la *razón y fin de los seres*. Es el alma del mundo, como participación del Bien lo que rige y modera el ser informe de la materia para que tienda a la realización en sí de la Idea, que es en suma la que obra y actúa los seres.

c) *Influencia de las pruebas de Platón.*

Señala, en fin, A. R. (69) la influencia que habían de tener las pruebas de Platón en la filosofía cristiana posterior.

> De Platón "proceden las diversas formas de pruebas en el intuicionismo ontológico y místico; y las variantes del argumento **a priori** que antes y después de San Anselmo se formula", el argumento derivado del ejemplarismo divino, "utilizado con frecuencia por los mismos seguidores del aristotelismo", y el fundado en las participaciones, "de marcada aceptación" en la filosofía patrística y en la escolástica, en especial por la autoridad de San Agustín.

Subraya, sin embargo, A. R. (70) la inconsecuencia que esto supuso, ya que los argumentos platónicos son rigurosamente sistemáticos, a pesar de lo cual fueron admitidos por muchos que en modo alguno aceptaban «las bases ideológicas del platonismo».

2. *Crítica de las pruebas de San Agustín* (71).

---

(68) V. *PFD*, V, 51-54.
(69) V. *PFD*, V, 46-48.
(70) *PFD*, V, 48.
(71) Nos limitamos en esta ocasión a señalar los textos ruibalistas más característicos sobre la materia (v. más arriba nota núm. 56), dejando para otra oportunidad un estudio de conjunto de la idea ruibalista de la filosofía agustiniana.

a) *Carácter de la filosofía agustiniana.*

"Platonizante o neoplatónico decidido —dice A. R. (72)—, planteó y resolvió San Agustín todos los grandes problemas bajo el influjo directo o indirecto de esa filosofía, bien que subordinándola a la fe, y manteniendo un criterio de adaptación en general más moderado que el de la patrística griega."

Con frecuencia se ha querido hacer de San Agustín un precursor del ontologismo, utilizando conceptos y frases, fácilmente adaptables a esta doctrina, interpretados en el sentido de «la intuición de las ideas en Dios». A. R. comenta (73) que «esta interpretación no está justificada», añadiendo, sin embargo, que es, por otra parte, «cosa bien ajena a la realidad de los hechos» la interpretación opuesta, es decir, la que hace de San Agustín un verdadero aristotélico y precursor, en este sentido, de los escolásticos.

"Con la teoría platónica —dice A. R. (74)—, San Agustín "mantiene el proceso descendente de las ideas a las cosas, aunque procure hacerlo compatible con el proceso ascendente aristotélico de las cosas a las ideas, en cuanto es menester para sostener la certeza en la percepción sensible. Con aquella escuela admite el valor objetivo y metafísico de las ideas en sí independientemente de las cosas a que se aplican, y en su consecuencia hace como los platónicos, a las cosas ininteligibles sin la luz de la idea que refleje sobre ellas... Y cristianizando finalmente, en cuanto cabe, la teoría neoplatónica de las **participaciones**, encuentra en cada idea un reflejo de la categoría más universal de ideas a que pertenece, y en cada categoría de éstas una proyección del orden superior."

Las pruebas agustinianas de la existencia de Dios son, en opinión de Amor Ruibal (75), en cuanto fundadas en la teoría de las «participaciones», comparativas por naturaleza, y constituyen, aunque diseminadas en sus diversos escritos, un todo orgánico, cuya razón genética es la *inducción* sostenida por las diversas manifestaciones del ser en las criaturas, pero cuya base filosófica está en el *concepto de idea* como algo objetivo en sí, con necesidad intrínseca independientemente de la inteligencia donde se forma y con entidad y origen muy superior a los objetos sensibles que la idea representa.

Los argumentos de San Agustín son, por ello, de carácter psicológico, incluso cuando invoca razones de origen cosmológico (76). El centro de todas es, en efecto, «la supremacía del reino de las ideas, y el movimiento innato del hombre a buscar el principio supremo que las preside» (77).

(72) *PFD*, IV, 64.
(73) *PFD*, II, 195-196.
(74) *PFD*, II, 196.
(75) V. *PFD*, VI, 290-291.
(76) V. *PFD*, V, 251.
(77) *PFD*, V, 253.

b) *Las pruebas agustinianas.*

"Las formas principales de prueba en San Agustín son —en opinión de A. R. (78)—: 1.°, el argumento **psíquico-noético,** fundado en la necesidad, inconmutabilidad y eternidad de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello representado en nuestras ideas. Por eso no duda afirmar en sus **Confesiones:** "Ubi inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem"...

2.° El argumento **psíquico-ético,** fundado en que en nosotros existe impresa la noción de lo bueno como de la verdad, noción que "nos lleva a admitir un Sumo Bien, que es centro natural de nuestras aspiraciones"...

3.° El argumento de la **contingencia.** El mundo se ofrece por doquiera mudable y finito... En vano busca el alma a Dios en las criaturas... Esas mismas criaturas nos señalan el camino para llegar a Dios, y levantar el espíritu a la contemplación del Creador."

A. R., al hacer la crítica de las pruebas presentadas por San Agustín (79), reitera su aspecto neoplatonizante, de donde el Doctor de Hipona toma la teoría de las ideas innatas, como impresión divina en el alma, y su teoría de las participaciones, que es complemento de la anterior.

"No es menester insistamos —dice nuestro autor— en demostrar que la teoría de las ideas innatas, como la sostiene San Agustín, lejos de servir para probar la existencia de Dios, la supone probada por el hecho mismo de la existencia de las ideas. Al igual que la teoría de las participaciones, impresas por Dios, que es como la esencia de los argumentos mencionados, no tiene valor alguno desde el momento en que se repare que las ideas en sí están destituídas de entidad objetiva distinta del entendimiento en que se producen" (80).

c) *Influencia de las pruebas de San Agustín.*

Subraya A. R. (81) la influencia de San Agustín en la filosofía cristiana posterior.

A la autoridad de San Agustín se debió, según nuestro autor (82), la aceptación del argumento de las participaciones. Las enseñanzas de San Anselmo «están calcadas directamente en las de San Agustín» (83). San Buenaventura «representa una fase de transición del platonismo agustiniano al aristotelismo escolástico» (84). Santo Tomás, «aunque posponiéndolos a los argumentos aristotélicos» (85), junta con ellos los agustinianos.

Subraya, en fin, A. R. (86), igual que a propósito de Platón, que los escolásticos utilizaron las pruebas agustinianas sin atender, en general, a «su valor filosófico y de sistema», encontrándose en un mismo escritor pruebas de San Agustín al lado de otras «puramente aristotélicas». De

(78) *PFD*, V, 251-252.
(79) V. *PFD*, VI, 289-291.
(80) *PFD*, VI, 289.
(81) V. *PFD*, II, 197-198, VI, 288-291, etc.
(82) V. más arriba, l. c. en la nota núm. 69.
(83) *PFD*, II, 197.
(84) *PFD*, II, 198.
(85) *PFD*, VI, 290.
(86) *PFD*, VI. 291.

ahí, por ejemplo, que los grados de entidad «se conviertan en argumentos de contingencia» y que la teoría agustiniana del conocimiento «haya podido dar elementos» a filósofos de orientación muy dispar.

3. *La demostración de San Anselmo.*

a) *Orientación ideológica de San Anselmo.*

A. R. señala (87) en San Anselmo una doble influencia: en primer lugar, la de San Agustín, como indicábamos más arriba, y luego, la del Pseudo-Areopagita.

La doctrina anselmiana reproduce, en efecto, la teoría ontológica y psicológica de San Agustín, haciendo revivir, siquiera sea con carácter moderado, tanto la tesis de las participaciones como la de las ideas intermediarias en sentido platonizante. Vuelven en todo su vigor, por tanto, los argumentos agustinianos acerca de la existencia de Dios.

Pero no fué ésta la fuente exclusiva de sus conceptos, «como tradicionalmente se afirma y repite» (88). San Anselmo «conoció y utilizó, sin duda alguna, el Pseudo-Dionisio» (89), y, por ello, sus conceptos agustinianos tienen «un matiz neoplatonizante más vivo».

b) *Demostración anselmiana de la existencia de Dios.*

A. R. estudia separadamente la doble demostración anselmiana de la existencia de Dios: la constituída por los argumentos que expone en el *Monologium* y la del *Prosologium*.

En el *Monologium* presenta San Anselmo tres pruebas, tomadas, respectivamente, del concepto de bien, del concepto de ser y de la diversidad de grados o categorías en el ser.

La crítica ruibalista de estos argumentos es muy breve.

> "Suprímase —dice el autor (90)— la representación abstracta y de unidad universal, que se le da a la idea, cual si fuese un tipo objetivo en el cual se modelan los **subtipos** de los entes distintos, y se ha derruinbado todo ese edificio de **participaciones**, y de pruebas que en ellas se intentan fundar."

El análisis ruibalista del argumento ontológico, presentado en el *Prosologium*, es mucho más amplio (91).

Recojamos, en primer lugar, la clasificación sistemática que hace A. R. del argumento (92).

El argumento ontológico puede interpretarse en subordinación directa respecto a la doctrina platónica o neoplatónica, a la de las ideas innatas, a la agustiniana de los tipos esenciales con realidad objetiva y de las ideas participantes de esa misma objetividad, a la del ontolo-

(87) *PFD*, IV, 245-247, y VI, 312-318.
(88) *PFD*, VI, 313.
(89) *PFD*, VI, 313-318, donde se hace una exposición detallada de esta influencia del Pseudo-Areopagita. Sobre este último, v. especialmente *PFD*, IV, 133-209.
(90) *PFD*, VI, 321.
(91) V. *PFD*, VI, 321-386.
(92) *PFD*, VI, 337-342.

gismo puro, a otras pruebas de orden externo, y, en fin, a la consideración de la «extensión y grandor» de la idea. Según cada una de tales interpretaciones, el argumento tendrá mayor o menor validez en función, exactamente, del valor de la teoría en que se le apoya.

A. R. opina (93) que el argumento ontológico «no parece formulado con dependencia inmediata» respecto a ningún sistema filosófico, aunque su «base general filosófica» sea la ya indicada del Pseudo-Dionisio y de San Agustín. El argumento es, en efecto, «exclusivamente» de San Anselmo, quien «no recurre a ningún sistema ideológico para poner a cubierto de la crítica su original pensamiento» (94).

Discute luego A. R. (95) si el argumento debe considerarse como puramente ontológico o como mixto de *a priori* y *a posteriori*, opinando que, tal como aparece en el *Prosologium*, el argumento es puramente ontológico, pero que se hace mixto en el *Liber contra insipientem*, contestando a las objeciones de Gaunilón.

Antes de iniciar (96) su crítica propiamente dicha, hace A. R. unas observaciones generales previas.

Está fuera de toda duda: 1.º, que el ente más grande posible en el orden ideal incluye necesariamente la existencia ideal del ente más grande posible; 2.º, que en la esencia del ser infinito real va envuelta por necesidad intrínseca su existencia real; 3.º, que si a la idea del ente infinito se le da base objetiva, el argumento puede ser concluyente, pero pierde su carácter y se convierte en una demostración *a posteriori*, y 4.º, que si tuviésemos intuición de la naturaleza infinita, conoceríamos que de ella se sigue la necesidad de su real existencia.

Criticando ya el argumento ontológico, A. R. dice que en él se incluyen tres postulados: 1.º, la idea del ente más grande posible; 2.º, la correspondencia de tal idea con la idea de Dios, y 3.º, la deducción, partiendo de tal idea, de su existencia real. Los tres postulados han de negarse, según A. R. (97).

Ni tenemos, en efecto, verdadera idea del ente más grande posible; ni, aunque la tuviéramos, tal idea sería expresiva del ser propio de Dios; ni, sobre todo, aun admitidos el primero y segundo postulados, podríamos concluir lógicamente, de la idea del ser más grande posible, su real existencia (98).

La crítica de A. R. (99) pone de relieve a este respecto que en la prueba ontológica hay «un tránsito del orden ideal al orden real, que no es posible justificar». La idea del ser más grande reclama únicamente su existencia también ideal. El principio de contradicción exige solamente que las propiedades que se enuncian de un sujeto sean del mismo orden que el sujeto de quien se enuncian.

Ni vale la objeción de que, si del análisis de las ideas no resultan sino elementos ideales, la objetividad de nuestro conocer desaparece. La

(93) *PFD*, VI, 341.
(94) *PFD*, VI, 342.
(95) *PFD*, VI, 342-350
(96) *PFD*, VI, 323-325.
(97) V. *PFD*, VI, 322-323 y 326-336.
(98) A propósito del tercer postulado, A. R. subraya la inconsecuencia de los escolásticos platonizantes que, admitiendo una cierta entidad en los «posibles», impugnan, sin embargo, el argumento ontológico. V. *PFD*, VI, 335.
(99) V. *PFD*, VI, 350-357.

objeción se funda en un equivocado concepto del proceso cognoscitivo, el cual no nos permite deducir las cosas de las ideas, sino al contrario. De ahí que cuando atribuímos a una cosa la objetividad por su idea, no hacemos más que devolver a la cosa lo que ésta nos ha dado previamente. Esto no quiere decir que no tengamos ideas con valor objetivo más que de los objetos de nuestra intuición inmediata (si así fuese, la existencia de Dios debería ser objeto de intuición o sería imposible demostrarla), sino que toda idea con valor objetivo, mediata o inmediata, tiene su base en una percepción objetiva inmediata.

Ha de notarse, en fin, que San Anselmo contrapone indebidamente lo ideal y lo real, como si la realidad añadiera alguna perfección a lo ideal: lo cual es equivocado.

c) *Influencia del argumento ontológico anselmiano.*

Nos limitamos a remitir al lector a los textos donde A. R. (100) expone las proyecciones del argumento ontológico en la Escolástica y fuera de la Escolástica (Descartes, Malebranche, Leibniz, Fenelón, Hegel...).

4. *La demostración de Santo Tomás de Aquino.*

a) *Clasificación y carácter de las pruebas tomistas.*

Puntualizando el origen de los argumentos utilizados por Santo Tomás, A. R. hace notar (101) que el Doctor Angélico, aunque con atenuaciones, siguió, en la elección de sus argumentos para probar la existencia de Dios, el criterio ecléctico de la época.

El Doctor Angélico reúne, en efecto, pruebas de distintos orígenes, y, aunque hace prevalecer las de carácter aristotélico, encuéntranse en su sistematización elementos extraños al aristotelismo que quebrantan su unidad. En su teoría del conocimiento, por ejemplo, hay postulados platónicos, ya de origen agustiniano, ya procedentes de escritos platonizantes del aristotelismo arábigo, donde principios capitales del neoplatonismo eran tomados como enseñanzas de Aristóteles (102).

No es, pues, de extrañar, subraya A. R. (103), que, «entre las pruebas de tipo aristotélico, Santo Tomás presente el argumento de los *grados* en las perfecciones», «que lo mismo pudo tomarlo de San Agustín, como del *Monologio* de San Anselmo, o del Pseudo-Areopagita», o «de la tradición teológica», sobre todo, en la escuela de Alberto Magno, su maestro, donde se tenía por razonamiento de Avicena, aunque refiriendo su origen a Aristóteles.

«La labor admirable de Santo Tomás», «genio organizador y sintetizador incomparable, no ha sido bastante para la fusión de aquellos encontrados elementos», subraya nuestro autor (104).

Por razón de su contenido, los cinco argumentos de Santo To-

(100) V. *PFD*, VI, 357-386.
(101) V. *PFD*, VI, 533-535 y 558.
(102) V. *PFD*, VI, 533-534.
(103) *PFD*, VI, 535.
(104) *PFD*, VI, 558.

más (105) —todos ellos utilizados ya, de un modo o de otro, antes de él— no son otros tantos argumentos *tipos*, señala A. R. (106), pues son evidentemente reductibles. Responden, sin embargo, a modalidades distintas de lo real contingente en orden a su causa y, en tal sentido, «su valor fundamental es indudable» (107).

Examinando en otro lugar el carácter de las vías tomistas, A. R. dice (108) que, en la elaboración sistemática de las pruebas de la existencia de Dios, fundadas en las ideas de lo *contingente* y de lo *necesario,* pueden distinguirse tres categorías doctrinales.

En la primera categoría se desenvuelve la idea de contingencia subordinada a la realidad cósmica, según sus propiedades físicas la muestran. En la segunda, aquella misma idea, conocida mediante las cosas, se manifiesta sin subordinación al mundo y en función, por tanto, del ser finito en cuanto ser. En la tercera, en fin, las pruebas se ordenan, no sólo a demostrar la realidad de un principio absoluto y causa primera de lo finito, sino a determinar, mediante ellas, los atributos y perfecciones del Ser primero.

Según A. R. (109), la tercera categoría de pruebas «no corresponde a la Escolástica» (110) y «Santo Tomás, no sólo no la utiliza, sino que sus expositores, como Cayetano, juzgan que las pruebas se limitan a demostrar que existe *una cosa* que es principio de lo creado».

Tampoco cabe clasificar las pruebas tomistas en la segunda categoría, debiendo considerarse, según nuestro autor (111), como «una verdadera transformación» la que realizan cuantos se empeñan en presentarlas con tal carácter.

b) *La cuarta vía.*

A. R. estudia separadamente el argumento en la *Contra Gentiles* y en la *Suma Teológica* (112).

En la *C. Gent.*, Santo Tomás apoya expresamente el argumento en el II *Metaph.* de Aristóteles, lo cual para A. R. es discutible.

No tiene, además, el pasaje a que se refiere el Doctor Angélico «la significación que supone». Es innegable que, dentro de cada orden de

(105) A. R. alude, claro es, aquí a la exposición de la *Suma Teológica.* Su crítica la hará, sin embargo, siguiendo el orden de la *Suma Contra Gentiles,* comentando en *sexto lugar* el argumento por la contingencia, tercera de las vías de la *Suma Teológica.*

(106) *PFD,* VI, 559.

(107) *PFD,* l. c. en la nota precedente. De la afirmación que entrecomillamos en el texto deducirá con lógica el lector que la demostración ruibalista de la existencia de Dios tendrá coincidencias básicas con la propuesta hoy en general por la Escolástica. Las divergencias de A. R. están, por una parte y contra «lo platónico» de las pruebas, en no admitir, como vamos a ver inmediatamente, la cuarta vía; y, por otra y contra «lo aristotélico» (como subrayaremos en otra oportunidad), en no fundar la explicación de la contingencia en la teoría cinética del Estagirita.

(108) *PFD,* VI, 529-533.

(109) *PFD,* VI, 531-532.

(110) A. R. pretenderá alcanzar con su propia solución este objetivo.

(111) A. R. cita y discute en tal sentido la opinión de Kleutgen, Garrigou-Lagrange y Sertillanges. V. *PFD,* VI, 533 y 597-599.

(112) V. *PFD,* VI, 604-609.

entes, el que es causa de los demás ha de poseer las perfecciones de sus efectos. Se concluye, pues, de la existencia real de la causa, un tipo real de perfección que le corresponde como tal causa. Pero Santo Tomás, a la inversa, intenta deducir, de un tipo ideal de perfección, la existencia real de este tipo y su real causalidad.

Hay, por tanto, en opinión de A. R., gran diferencia entre el pensamiento aristotélico y el que le atribuye Santo Tomás. El primero es admisible y lógico; no así el segundo, donde se pasa indebidamente del orden de idealidad al de realidad, según ya vimos en el argumento anselmiano y en los demás análogos al ahora examinado. Los *grados* no conducen más que a un tipo ideal abstracto, sin relación al orden de lo existente.

En la S. Teol. «reproduce Santo Tomás el mismo argumento; pero saca una consecuencia que no se halla» en la *C. Gent.* y que no cabe deducir lógicamente: *Ergo est aliquid quod omnibus entibus est «causa»*.

Aunque el razonamiento, en efecto, demostrase la existencia real del ser más perfecto, «de ninguna manera se probaría que» éste «es la causa de los demás existentes».

Queriendo salvar la legitimidad del argumento, interpreta, por ello, Cayetano la consecuencia en el sentido de causa *ejemplar*. Pero comenta A. R., ni el texto de Santo Tomás permite tal interpretación, ni, aunque la permitiera, valdría la consecuencia: sería igualmente ilógico deducir, de la mayor perfección de un ente, su causalidad ejemplar respecto de los entes menos perfectos.

Suárez lo explica diciendo que el principio que se invoca es válido «cuando se trata de la entidad suprema que abarca todo lo que es». Pero A. R. señala que, aunque se admitiese esta limitación, «habría que suponer existente aquella entidad suprema antes que la validez del argumento con que se trata de probar».

Pero el «defecto capital del argumento del Aquinense está —subraya A. R. (113)— en reproducir la teoría platónica de los *grados* abstractos con valor objetivo», «aunque Santo Tomás está lejos de aceptarlos», con manifiesta inconsecuencia.

Los grados de perfección originan, por ley psicológica, en el entendimiento un concepto supremo en su orden, que es el orden ideal. Pero de ahí no podemos deducir su realidad objetiva. Sería necesario, para hacer tal deducción, admitir que las ideas tienen objetividad por sí mismas, o sea el realismo platónico. Si fuese válido el argumento de Santo Tomás, lo sería igualmente el ontológico de San Anselmo, que el Doctor Angélico no acepta: su base y razón de ser son, en efecto, subraya nuestro autor (114), idénticas.

Si el argumento se apoyase, concluye A. R., en la gradación de los entes en cuanto expresan *contingencia*, sería perfectamente legítimo; pero ya no sería la prueba deducida de la variedad de perfecciones, sino la de lo necesario y no necesario.

---

(113) *PFD*, VI, 607 y nota 3. A. R. puntualiza que Santo Tomás considera en distintos lugares (por ej., en *S. Th.*, I, 44, 1; *C. Gent.*, II, 15; *De Pot.*, 9, 3, 5, etc.) el argumento como «fundado en la teoría de Platón».
(114) *PFD*, VI, 608.

III

VALORACIÓN DE ESTA CRÍTICA

Podríamos intentar analizar el valor de cada uno de los argumentos que A. R. emplea contra el platonismo en general y contra cada una de las pruebas platónicas en particular utilizados por la Escolástica. Pero el método tendría un doble inconveniente. Nos obligaría, por una parte, a replantear la problemática filosófica en su totalidad, y, por otra, a situarnos en un determinado punto de vista —el de un sistema escolástico determinado—, lo que nos restaría, quizá, objetividad.

Preferimos, pues, limitarnos a determinar con claridad —con toda la claridad que nos sea posible— el sentido y alcance de la crítica ruibalista, valorándola en lo que tiene de más característico, que es, a nuestro modesto entender, su crítica de las esencias platónicas.

El problema de las esencias tiene en la Edad Media una resonancia impar en la discusión plurisecular sobre los Universales.

El tema, por cierto, está seguramente muy lejos de poder ser considerado como una «cuestión bizantina», como, subrayando quizá demasiado las sutilezas dialécticas de que había sido objeto en las Escuelas de la decadencia, parecía dar a entender la filosofía moderna en sus comienzos. En realidad, sin embargo, y como cumplidamente se puso luego de relieve dentro y fuera de la Escolástica, el problema de los universales es el problema mismo del conocimiento humano y, por lógica derivación, también el problema de la interpretación metafísica de la realidad.

La cuestión tiene un origen gnoseológico y parte de la aparente antinomia que existe entre las cosas, que son concretas y singulares, y, por tanto, contingentes, mudables y transitorias, y nuestros conceptos o ideas, que son abstractos y universales y, por ende, necesarios, inmutables y eternos. Pero pronto esta cuestión fundamental se traduce en un triple problema: crítico, metafísico y psicológico.

El primer problema es crítico: ¿Tienen nuestros «conceptos» valor objetivo? ¿Alcanzamos, gracias a ellos, conocimiento de lo que las «cosas» son en realidad? ¿Penetramos, y en qué medida, en las «esencias» de los objetos? O, por el contrario, ¿son quizá nuestros conceptos únicamente producto de nuestro entendimiento, que los forma con un fin práctico, para que sirvan a la «economía» del pensar, sin que tengan valor representativo alguno respecto a las cosas?

El segundo problema —segundo, en el supuesto, claro está, de que el problema crítico se resuelva en un sentido de algún modo realístico— es metafísico: ¿Qué relación ontológica existe entre la idea y la cosa individual? ¿Entre la idea objetivamente considerada, o sea entre el contenido del concepto, la esencia de la cosa y la cosa misma en concreto, a la que atribuyo la primera? ¿Está realizada la idea «en» la cosa, y de qué modo? ¿Es, antes de toda operación mental, algo uno e idéntico, que está como envuelto por las notas individuantes, o, por el contrario, son las cosas totalmente diversas de suyo, de tal suerte que la unidad que observamos en ellas no sea previa a nuestro pensar, sino que se constituya precisamente por nuestra actividad intelectual? Y,

en el primer caso, ¿qué es aquello por lo cual la esencia se completa y se hace individual? ¿Cuál es el principio de individuación?

El tercero y último problema es psicológico y se refiere al origen de tales ideas: ¿De dónde y por qué medio las obtiene la mente humana? ¿Son adquiridas, y cómo? ¿De las cosas mismas, por intuición, o por medio de una operación propiamente formativa de las mismas? ¿Son, quizá, más bien innatas, de manera que la experiencia se requiera únicamente para suscitarlas en nosotros? Y este innatismo ¿alcanza formalmente a los mismos datos objetivos, o es únicamente virtual, de modo que sea necesario elaborar ulteriormente los conceptos con arreglo a determinadas leyes?

Atendiendo, en primer lugar, al problema crítico, las soluciones posibles —esquematizadas hasta el extremo— son tres. Supuesto que ha de explicarse de algún modo el conocimiento de la realidad singular por medio de conceptos universales, cabe *a priori:* 1) insistir en el carácter de las ideas, negando la realidad concreta como fuente del conocimiento universal; 2) acentuar el carácter de las cosas, rechazando el valor objetivo de los conceptos universales, y 3) intentar conciliar ambos extremos, dando por supuesto que los dos son necesarios e indispensables, cada uno a su modo, para explicar el conocimiento.

La primera solución es la del realismo platónico. Situado así, quizá tengamos la explicación fundamental de este sistema. Platón descubrió las Ideas y encontró que eran universales, necesarias y eternas, notas todas que contradecían abiertamente a las que resaltaban en las cosas objeto de nuestra experiencia. Su conclusión, por ello, fué: Si estas ideas no tienen correspondencia en el mundo visible y aparencial, habrá de admitirse la existencia de un mundo ideal, objeto proporcionado de nuestro conocimiento.

Una de las tareas más patentes en la filosofía de Aristóteles fué criticar esta teoría platónica de las ideas. Las evidentes contradicciones a que daba lugar fueron pretexto abundante para que el genio analítico y empírico del Estagirita la negase. Y su rectificación fundamental fué: El mundo ideal no tiene una existencia independiente, sino que está inmerso, inmanente, en el mundo que vemos. Las ideas son las formas de las cosas, a las que dan su interna consistencia e inteligibilidad. Nuestro conocimiento capta la esencia en las cosas sensibles, por lo cual nuestros conceptos han de considerarse rigurosamente objetivos, aunque representen las cosas de modo distinto al que tienen en la realidad. La filosofía de Santo Tomás se mueve dentro de este esquema fundamental, sin que sus aportaciones o rectificaciones modifiquen sustancialmente la teoría.

Pero la crítica aristotélica podía llevarse mucho más lejos, partiendo exactamente de los mismos supuestos de que partía el Estagirita. Bastaba insistir en el carácter de la realidad sensible, admitida como fuente única del conocimiento, para deducir que toda abstracción y todo concepto universal carecían de objetividad y eran una pura creación de nuestro espíritu. Tal afirma la segunda de las soluciones arriba enumeradas, históricamente patrocinada por el nominalismo.

Si del problema crítico de las esencias universales pasamos a considerar el problema metafísico, las soluciones que encontramos son se-

mejantes. Platón no admite en las cosas más realidad que la que tienen participada de las ideas, a imitación de los eternos ejemplares. Aristóteles, y especialmente Santo Tomás y el realismo moderado de la Escolástica, sostienen que las cosas deben su consistencia individual a notas individuantes que, de un modo o de otro, advienen a la esencia de suyo universal. El nominalismo insiste de modo radical en el carácter del ser concreto y singular, que ha de considerarse individual por su propia entidad, sin que ésta necesite ser explicada en función de una esencia universal, que es, en realidad, lo único problemático al respecto.

En el problema psicológico, en fin, o sea en lo que respecta a la formación de los conceptos universales, Platón afirma que el proceso cognoscitivo tiene por objeto recordarnos, por medio de las percepciones experimentales, las Ideas que el alma contempló en su existencia premundana; Aristóteles parte de las cosas sensibles, pero pone en el término de nuestro conocimiento la adquisición de esas mismas ideas platónicas, a las que llegamos por abstracción de la materia que las concreta; el nominalismo, en fin, parte igualmente de lo sensible, pero sostiene que no puede procederse ulteriormente, ya que el término de nuestro conocimiento objetivo no va más allá de su base: las cosas concretas.

Los tres problemas, como su simple enunciado y las soluciones que se les han dado lo demuestran, están íntimamente enlazados; pero estas soluciones, dentro de las líneas fundamentales que acabamos de indicar, no son uniformes. Esto sucede especialmente en la Escolástica posterior a Santo Tomás, Escolástica a través de la cual vamos a situar la crítica de Amor Ruibal.

En general, puede advertirse aquí un intento de rectificar en puntos secundarios, y partiendo de diversos supuestos sistemáticos, el realismo moderado del Doctor Angélico. Así, Escoto, que critica la ideología tomista y sostiene que el primer objeto de nuestro conocimiento es el singular, va, sin embargo, más allá de Santo Tomás en su realismo platonizante, al sostener que las cosas, en su estratificación formalista, corresponden con riguroso paralelismo a las distinciones que en ellas hace nuestro entendimiento. Suárez, en cambio, que parte, como Escoto, del conocimiento del singular también, admite, sin embargo, el realismo moderado del Doctor Angélico y sostiene la validez de nuestro ulterior conocimiento universal en un sentido rigurosamente aristotélico. Entre ambos sistemas está —lógica y cronológicamente— Ockam, que lleva a las últimas consecuencias la crítica del realismo de Santo Tomás iniciada por Escoto; pero su nominalismo será profundamente atenuado por Suárez, en un intento de recoger la mejor tradición tomista, sin por ello olvidar la existencia y significación del *Venerabilis Inceptor*.

Exactamente aquí nos parece fundado situar la crítica ruibalista del platonismo escolástico.

Nuestro autor intenta demostrar que Aristóteles, Santo Tomás y el realismo moderado en su totalidad fueron inconsecuentes con sus propios principios, que no les autorizaban en modo alguno a utilizar elementos platónicos en su gnoseología. Tales elementos les habían permitido, en efecto, llegar a consecuencias que no cabía derivar en modo alguno de los supuestos aristotélicos explícitamente admitidos y radicalmente

opuestos a los platónicos, viniendo así a sostenerse una doctrina que, en lo sustancial, era idéntica a la del realismo exagerado, ya que las modificaciones introducidas en nada alteraban los inconvenientes fundamentales del platonismo.

A. R. reprocha, en efecto, al realismo moderado su intento imposible de captar, partiendo del conocimiento sensible, un objetivo idéntico al que pretendía Platón: el mundo de las esencias, esencias que en el realismo moderado son rigurosamente platónicas, es decir, eternas, necesarias e inmutables. Y, si es verdad que no se las considera ya como subsistentes en sí mismas, sino como ejemplares de las cosas existentes en la mente divina, la rectificación en nada afecta a la viabilidad de su alcance por el entendimiento humano, ya que éste es solamente capaz de formar ideas a imagen y semejanza de las cosas, es decir, mudables, temporales y contingentes como las cosas mismas. Habría sido, según la crítica de A. R., este defecto radical, esta incoherencia de sistema, lo que habría motivado la imposibilidad de dar una solución exenta de contradicciones al problema de la constitución ontológica de los individuos.

Coincide esta crítica ruibalista, en lo fundamental, con la argumentación clásica del ockamismo, enriquecida por nuestro autor con las precisiones consiguientes a un más profundo conocimiento del desarrollo histórico de los problemas.

No es difícil, quizá, señalar la quiebra fundamental de esta crítica ruibalista. A. R. hace crítica filosófica y no mera interpretación histórica; pero la desenfoca, a nuestro entender, por una excesiva preocupación historicista.

La utilización, primero por Aristóteles y luego, en mayor grado aún, por Santo Tomás y el realismo moderado en general, de la gnoseología platónica es un hecho histórico, que A. R. pone magníficamente de relieve y que las investigaciones históricas posteriores no hacen sino confirmar y documentar cada vez más, incluso con matices que nuestro autor no conoció. La diversidad de procedimientos y de puntos de partida de los dos grandes filósofos griegos es otra realidad no menos evidente. ¿Es, por ello, *a priori* inadmisible la síntesis —evitemos el vocablo peyorativo: «sincretismo»— de estos elementos dispares?

Tal es la clave de la cuestión y lo que, a nuestro juicio, no demostró cumplidamente A. R. Su sentido predominantemente crítico y analítico le llevaba a una visión un poco unilateral de los problemas filosóficos, en los que insiste con frecuencia en defectos que exagera con toda evidencia. Su antiplatonismo, casi diríamos, temperamental, le lleva a patentes deformaciones. No parece difícil advertir, así, en el fondo de su crítica —e igualmente en sus originales elaboraciones filosóficas, como en otra oportunidad veremos— el propósito de depurar el aristotelismo hasta convertirlo en una especie de aristotelismo ultraaristotélico, al que podríamos caracterizar, con palabras del propio A. R., dichas, claro está, a otro propósito, como «contrario a Aristóteles», si es manifiesto, como el propio autor lo demuestra repetidas veces, que el Estagirita es en buena medida platónico.

Los inconvenientes de esta posición unilateral ultraaristotélica son evidentes. Son claros en una concepción cristiana de la filosofía; pero

lo son igualmente en una concepción filosófica sin adjetivos. Analizando el problema desde un punto de vista puramente filosófico, en efecto, la síntesis —el sincretismo— es el desarrollo lógico del proceso del conocimiento humano. No es necesario, para demostrarlo, recurrir a una doctrina hegeliana de integración de contrarios; la concepción realista y objetivista de la verdad supone que ésta se va haciendo patente —«descubriendo»— al espíritu de modo paulatino. La verdad humana es una; pero nuestro conocimiento de la misma es progresivo.

La historia de la Filosofía es la mejor prueba de esta apreciación. Aristóteles lleva a Plantón la ventaja del tiempo. El Estagirita se plantea los mismos problemas que su maestro, pero conoce, además, las soluciones aportadas por éste. Los elementos platónicos de su doctrina pueden ciertamente explicarse como efecto de una vinculación personal, debida al lógico influjo de escuela; pero quizá admitan también otra interpretación: el convencimiento aristotélico de que, si la doctrina del fundador de la Academia era, sin duda, rectificable, venía exigida al propio tiempo en algún aspecto fundamental. Esto sería, en el caso de la doctrina peripatética, una justificación no histórica, sino teórica de su sincretismo. Y algo semejante podría dar razón, en mayor y más depurado grado, del sincretismo de Santo Tomás.

La profunda antinomia que existe entre el conocimiento universal y la contingencia de los datos de experiencia no puede tener, en efecto, una interpretación racional completa ni en el platonismo exagerado ni en el nominalismo, a pesar de estar ambos extremos sobradamente justificados, cada uno a su modo. No cabe, pues, más alternativa que un intento de conciliación. La doctrina de Kant adquiere a esta luz un significado singularmente profundo y, añadamos, aleccionador. La crítica de Kant —la crítica, decimos, no las soluciones— es la mejor demostración moderna de la legitimidad de la síntesis platónico-aristotélica en el problema del conocimiento. Kant urge, con Platón —el Racionalismo—, la necesidad de los conceptos ideales, y, con el nominalismo —el Empirismo—, la contingencia de toda experiencia. El planteamiento es idéntico al del realismo moderado. Y si la solución kantiana difiere sustancialmente de la solución tomista, no es porque Kant admita de modo exclusivo cualquiera de los dos extremos del problema, sino porque en la síntesis de estos extremos se da prioridad y mayor importancia al sujeto que al objeto, mientras el realismo escolástico procede de modo contrario.

No sólo no cabe, por tanto, ninguna solución unilateral, sino que se justifica, repetimos, la síntesis en un plano rigurosamente especulativo. Es, en consecuencia, sobradamente legítima la doctrina tomista en su aspecto fundamental (115), y en ella, si son, sin duda, posibles aportaciones ulteriores, éstas han de hacerse en el sentido, por ejemplo, de las propuestas por Suárez, que rectifica exclusivamente detalles determinados.

El defecto, pues, de la crítica ruibalista del platonismo y de las pruebas platónicas no está, a nuestro parecer, en su coincidencia con la

(115) Nos referimos únicamente al esquema básico platónico-aristotélico del tomismo, sin atender a los detalles de la sistematización tomista.

crítica nominalista, coincidencia que también se advierte en Suárez, sin que ello tenga ulteriores consecuencias más que en beneficio de la solución del problema del conocimiento; sino en haber llevado esta crítica demasiado lejos, con riesgo de cerrarse el camino de la Metafísica y de hacer imposible el conocimiento racional de Dios. La inspiración de la crítica de A. R. no es, huelga decirlo, nominalista en el sentido de intentar o aceptar aquellas consecuencias; pero la lógica es inflexible y no parece imposible demostrar que las premisas que sienta A. R. comportan tales conclusiones.

Nuestro autor conocía sobradamente el fundamento de las apreciaciones que acabamos de subrayar, y de ahí sus intentos, que en otra ocasión estudiaremos, de fundamentar, con tales supuestos, una verdadera Ontología. Ya veremos por qué, a pesar de ello, las consideraciones apuntadas no están fuera de lugar.

La aplicación de esta crítica ruibalista de los principios platónicos, que acabamos de comentar, a las propias pruebas platónicas de la existencia de Dios nos permite advertir la admirable lógica y coherencia con que procede Amor Ruibal. Veámoslo con referencia a la llamada «cuarta vía» de Santo Tomás, principal supervivencia actual de los argumentos platonizantes.

A. R. sostiene que el argumento de los grados de perfección es típicamente platónico y que su inclusión entre los restantes, claramente aristotélicos, se explica —como otros sucesos análogos— por el sincretismo, no bastante depurado, a pesar de serlo en alto grado, de Santo Tomás.

El platonismo de la cuarta vía es unánimemente reconocido, si con ello quiere significarse su carácter predominantemente platónico; no así, si con ello se pretende afirmarlo como exclusivo de Platón, como lo hace expresamente nuestro autor.

Que la demostración fué utilizada por el Estagirita parece hoy un hecho incontrovertible, sobre todo después de los estudios de Jaeger. Este investigador, como es notorio, pone de relieve la génesis del pensamiento de Aristóteles, el cual, de un período plenamente influído por Platón, habría pasado, poco a poco, a una doctrina cada vez más consecuente con sus propios principios, siendo esta evolución del pensamiento peripatético suficiente para explicar las aparentes contradicciones que en él han subrayado tradicionalmente todos sus exegetas y comentaristas. Con relación concreta a su demostración de la existencia de Dios, cabría distinguir un ciclo platónico, durante el cual Aristóteles propone la prueba de los grados y la del orden, y un ciclo posterior, más independiente, en el que el Estagirita desarrolla —en medio, a su vez, de no pocas alternativas— su peculiar demostración del Primer Motor.

La orientación señalada por Jaeger en los estudios aristotélicos se considera hoy suficientemente fundada, girando las discusiones acerca del sentido y alcance que ha de señalarse a dicha evolución en cada problema particular.

Ha de reconocerse, pues, el argumento de los grados (116) como propuesto por el propio Aristóteles. El detalle pudiera parecer sin importancia, si de lo que se trata es de determinar el valor doctrinal, y no el histórico, del argumento. No creemos, sin embargo, que sea superfluo insistir en él. No sólo porque el dato acreditaría a Santo Tomás como conocedor excelente y exegeta profundo de Aristóteles, sino, sobre todo —y esto está de pleno acuerdo con la orientación general que hemos dado a estas modestas observaciones—, porque ello demostraría que las pruebas de Santo Tomás son, como todo su pensamiento, no puramente aristotélicas, sino, dentro, sin duda, de la significación aristotélica predominante indiscutible, también platónicas. Este punto de vista es mantenido por investigadores tan caracterizados como Gilson, el cual no encuentra especiales inconvenientes para rehusarle validez, comparado precisamente con las otras cuatro pruebas tomistas.

A. R. procede, sin duda, con rigurosa lógica. Supuesto que no cabe una demostración de la existencia de Dios más que en la línea aristotélica, han de utilizarse las vías que lo sean y excluir la cuarta, que no lo es. Desde este punto de vista, observaba certeramente nuestro autor la inconsecuencia de los que, con elementos platónicos en sus propias doctrinas peripatéticas del conocimiento y admitiendo la viabilidad de llegar a captar las esencias platónicas, que tendrían, como «posibles», una entidad *sui géneris,* rechazan, sin embargo, aquella cuarta demostración.

Pero esta argumentación crítica procede, a nuestro entender, de un supuesto exagerado. El defecto de la cuarta vía no está en que sea platónica, ya que todas, en mayor o menor medida, lo son, y, desde luego, como vimos, en su inspiración fundamental, lo son legítimamente; sino, aparte posibles defectos secundarios de planteamiento y procedimiento, en que su platonismo sea demasiado acentuado, es decir, mayor del que exige y permite la profunda síntesis platónico-aristotélica de Santo Tomás.

Saturnino CASAS BLANCO.
Madrid.

(116) Arnou, en su selección de textos relacionados con la cinco vías de Santo Tomás, viene a demostrar los precedentes platónicos de los cinco argumentos. Una orientación semejante puede verse en el conocido estudio de Rolfes.

La filosofía de lo "humano" y el motivo conductor del pensamiento moderno

Por M. T. ANTONELLI

Convicción crítica muy acreditada en el campo de la historiografía es la tesis de un gnoseologismo radical de la especulación posthumanística que, partiendo del *cogito* de Descartes, llega a constituirse, con Hegel, en metafísica del espíritu. La prueba de esta inflexión del pensamiento nos la daría el hecho de que el problema que por excelencia ocupa y caracteriza la moderna especulación, frente a la antigua medieval, empeñada completamente en la construcción de una metafísica, es el gnoseológico.

Sin duda es fácil, al parecer, decir que el pensamiento moderno es eminente y decididamente de tendencia gnoseológica, y hasta quizá puramente gnoseologístico, si se consideran a Descartes y a Locke como los abanderados de dos interpretaciones de un mismo problema, el conocer, elevado después por Kant a problema previo de la filosofía, más aún identificado por él con la conciencia misma y la certeza del filosofar.

Lo cual es incontestable si se refiere ya a las proporciones exteriores y cuantitativas que el problema alcanza, ya que a la conciencia refleja y al análisis intencional de que es objeto dicho problema gnoseológico en detrimento no pocas veces de una atención más sistemática y más universal hacia otros problemas especulativos.

La afirmación del gnoseologismo moderno puede ser también verdadera en otro sentido, ya más crítico: llegamos a comprender, en efecto, mejor la veracidad de este gnoseologismo, a través de la experiencia idealística contemporánea, cuando confrontamos la preeminente emergencia del problema gnoseológico en la edad moderna con los resultados últimos de esta tendencia, que van insensiblemente instaurando la metodología del estudio de todos los problemas filosóficos en clave de criticidad.

La cognoscibilidad, en efecto, científica parece haberse convertido en el modo y la medida de la realidad.

Hegel, desde el momento que nos presenta la verdad como un proceso gnoseológico del pensamiento, que se constata y verifica a sí mismo, como ecuación de la realidad, nos sugiere el modo de pensar de Condillac, o de Hume, o de Spinoza, y nos descubre cuán profundos eran ya en el mismo cientifismo los esfuerzos de una reducción de lo real a la edición gnoseológica.

AVGVSTINVS, II (1957), 225-235.

Si resulta fácil achacar con aparente claridad al pensamiento moderno un gnoseologismo absorbente, sin embargo esta perspectiva se presenta menos exacta, mejor, menos exhaustiva, cuando queremos individuar mejor el espíritu y el elemento que constituye el *animus* que imprime continuidad a esta misma especulación, de Cusa a Kant, de Hegel a Sartre. El hecho de que en la conciencia de los modernos pensadores, que serían los iniciadores del *gnoseologismo* —llámense Descartes o Locke— el problema por excelencia de la filosofía no se presenta precisamente, así lo aseguran ellos mismos, como un problema del conocimiento, sino como un problema de *método,* nos pone delante de la primera, banal, si se quiere por lo socorrida, integración, por no decir rectificación a propósito de una interpretación gnoseológica del moderno pensamiento.

Esta primera llamada de atención nos hace ver en seguida que, si damos la preeminencia al problema del método, hay que alargar el campo de la interpretación en este sentido a autores que se remontan bastante más allá de la época de Descartes, o de Locke, autores que son mejores puntos de referencia para quien pretenda trazar un cuadro historiográfico de distinción entre medievales y modernos, abrazando entre éstos a pensadores del quinientos, y hasta del cuatrocientos, tales como Bacón, y hasta Telesio, que nos permiten sumergirnos por completo en el clima de lo que se ha dado en llamar Renacimiento.

Parece a primera vista de poca importancia, hasta indiscutible, esta rectificación, que traslada el tono del discurso del problema gnoseológico al problema del método. Más aún, puede aparecer, más que integración, como una precisación, oportunísima y obvia, que no cambia para nada los términos de la cuestión. En efecto, es fácil el pensar que gnoseología y análisis del método del conocimiento sean una misma cosa, al fin y al cabo, por expresar la una la intencionalidad de la otra.

No es ésa nuestra opinión: a nuestro parecer, no es cosa sencilla el reenvío del problema gnoseológico al problema del método, y tal precisación resulta más bien comprometedora. Suscita una grave cuestión: la del enlace entre el pensamiento moderno cualificado como tal —Descartes, Hobbes, Pascal— y el impulso especulativo del humanismo y del renacimiento, del período que da precisamente comienzo cronológicamente a lo que llamamos pensamiento moderno, y que no pocas veces expresado cronológicamente por personas poco menos que contemporáneas —de Erasmo a Bacón, el primero más tipo renacentista, el segundo más moderno—, terminaría por presentarnos en su verdadera realidad, como algo muy diverso del pensamiento moderno, si nos empeñamos en interpretarlo como propiamente gnoseológico. Hay gran diversidad de temas y de visiones entre el alma de Ficino, o de Bruno, y la de Bacón o Descartes: los primeros celebran entusiásticamente al hombre y lo divino humano —tema humanístico—, en una visión completamente sintética, y los otros estudian analíticamente los cánones de la verdad.

Puede ayudarnos a resolver o esclarecer este problema de la continuidad entre el renacimiento y el pensamiento más propiamente moderno el recordar como un punto de enlace los entusiasmos científicos de Bruno y la exaltación del «saber es poder» que atraviesa todo el

cientifismo de Bacón, y que se revela con insistencia en Descartes y Locke. En efecto, con frecuencia se ha intentado la reconstrucción de la base de unidad del pensamiento moderno, a partir del humanismo, refiriéndose al surgir del cientifismo y del problema científico, como presunto tema principal de la especulación filosófica desde el humanismo a nuestros días.

Ésta sería la explicación precisa de lo que se nos presenta como la nota típica del humanismo: la idea y el descubrimiento de la autonomía del hombre. Pero cuando se intenta asociar el gnoseologismo moderno a la idea de la autonomía, típica del humanismo y del renacimiento a través de la exaltación de la ciencia y del cientifismo, chocamos con dos dificultades: primera, que esto no nos esclarece en qué modo y por qué latente motivo la autonomía de los renacentistas —tan grávida, tan entusiasta, tan humanística, en suma— pueda pensarse como restringida a la sola categoría de la ciencia y, por consiguiente, al simple problema del conocer; segunda, mucho más honda, nace del dilema de la interpretación, en cuanto tal, de la autonomía humanístico-renacentista.

A propósito de ésta, se la ha definido como exaltación del hombre, y, por consiguiente, autonomía en el sentido de exaltación antropocéntrica, mundana, laica. Pero se puede con facilidad objetar que esta autonomía se apoya de una parte, en el siglo XIV, en Egidio Romano, y en el nominalismo de Ockam, y que adquirió categoría de postulado en virtud de la concepción tomista de la filosofía como racionalidad autónoma, del paralelismo independiente de la fe y la razón.

Para identificar el interés del humanismo con el problema de la autonomía humana y la exaltación del hombre hasta el punto de que esto constituya la línea principal divisoria entre Humanismo o Renacimiento y el Medievo, hay que pensar en una exaltación del hombre esencialmente *ateísta,* y no sólo laica, en una autonomía del mundo que sea un claro antiplatonismo, absoluto antiintelectualismo, mero inmanentismo empírico.

Pero un humanismo y renacimiento simple y decididamente ateos, contrarios al sentimiento religioso, y a todo platonismo, no nos permitiría entender ni a Ficino, ni a Bruno, ni a Cusa. Son estas explicaciones ya dadas, pero que pronto han desaparecido del campo historiográfico; no han resistido a una serena compulsación de crítica textual.

No es posible oponer Renacimiento y Medievo, como una antítesis entre una visión atea y una visión teísta. Además, las explicaciones mismas gnoseológicas del pensamiento moderno que precisarían y aclararían el cientifismo animador de la idea de la autonomía del hombre, ni siquiera éstos se muestran si no muy posteriormente, como directamente empeñados en afirmaciones ateas.

A lo más, podemos observar un progresivo desgaste del problema metafísico y religioso, que va cediendo su prevalencia a otros temas —principal entre éstos el gnoseológico—. Se va apagando el teísmo religioso y transformándose lentamente la idea primitiva de lo Absoluto; pero todavía no hallamos un riguroso enfoque ateo de los nuevos problemas. Locke o Leibnitz no niegan todavía a Dios, y Spinoza afirma

más bien la Substancia Absoluta a través del triunfo del geometrismo, que la oposición de lo humano a lo Absoluto.

Por ello es, a nuestro parecer, equivocada la interpretación que pretenda poner la esencia de la inquietud humanística en una exaltación del hombre como ateísmo, como opuesto a Dios, o en una autonomía del hombre que lo desquicie metafísicamente. Y es también inconsistente la interpretación que, queriendo enlazar el prevalente gnoseologismo del pensamiento de los siglos XVII y XVIII con la gravidez de la exaltación renacentista de la autonomía, pretende señalar como raíz de dicha exaltación, como propulsor profundo, el cientifismo o el simple culto de la ciencia de la naturaleza. Con ello se renuncia a poder entender —y a ponerlos en el verdadero centro del alma del humanismo y del renacimiento— a un Machiavelli, a un Cusa o al mismo Lutero.

Sin embargo, en esta llamada al cientifismo como pretendido motivo más profundo de propulsión del pensamiento moderno, hallamos una implícita referencia a algo más importante y más esencial. El pensamiento moderno con el humanismo y el renacimiento es ya, cierto, un resurgir del problema de la ciencia, pero no como fuente primaria de un interés *por la ciencia* de la naturaleza en cuanto tal, sino como afirmación de un interés por una *metodología sistemática* que permita el dominio, el desarrollo, la competencia, la posesión de lo humano.

El verdadero y auténtico tema renacentista, que podemos encontrar con un ritmo de perfecta continuidad en los diversos sistemas del moderno pensamiento, es en realidad el problema del método: el método es el verdadero denominador común que une a Telesio y Cusa con Locke y Leibnitz, y a Machiavelli o Vasari con Kant. Pero para entender en su significado más exacto la importancia y la real naturaleza de este tema del *método,* por necesidad debemos huir del esquema imperante, según el cual, metodologismo y gnoseologismo son, dentro del juego del pensamiento postmedieval, únicamente recíprocas precisaciones, temas completamente equivalentes, cuando no simplemente términos sinónimos. Y precisamente por permitir que persista la ecuación entre metodologismo renacentista y gnoseologismo moderno, ecuación excogitada y defendida por el idealismo, la crítica más reciente, de tipo antiidealista y científica, ha podido desarrollar y proponer como pretendido *tract-d'union* y como motivo profundo de los modernos intereses el problema de la ciencia como ciencia de la naturaleza.

En tal sentido, la historiografía antiidealista —por más que creyera estar ya fuera de los esquemas idealistas y de caminar en una nueva dirección— no ponía en discusión, sino que desarrollaba, revalidándola, una fórmula interpretativa del pensamiento postrenacentista de origen hegeliano, puesta en vigor en Italia muy difusamente por Spaventa y por Gentile. A nuestro parecer, es propiamente esa ecuación entre *metodologismo y gnoseologismo* la que hay que arrumbar y abandonar.

Tiene sus principios el pensamiento moderno apenas se especifica con el problema del *método,* y, por consiguiente, se desarrolla como metodologismo. Pero esta *metodología* ni estudia de por sí la ciencia como simple descripción de la naturaleza, ni es únicamente un problema de conocimiento. Se extiende a todos los sectores de lo real, sobre todo a los «sectores humanos».

Además, en su motivo inspirador, no es simplemente metodología descriptiva, sino metodología construtivo-dinámica; no es problema del conocimiento, sino problema del poder conocer; es una temática en sus más profundas raíces, y no de *análisis del conocimiento,* sino de *dominio de lo real en cuanto humano.*

La aclaración de la ciencia como descripción de la naturaleza y el análisis crítico interno del conocimiento se encuadran en el desarrollo de esa inspiración inicial, que es de búsqueda de un método, de ese empeño de creación de una metodología, pero no la abarcan exhaustivamente, ni son sino simples manifestaciones parciales de ella.

Quizá no parezca claro, en su significación última, a primera vista, cuanto venimos diciendo, si bien sea bien claro en su expresión formal, porque nuestras afirmaciones respecto al pensamiento moderno parecen estar muy próximas a las acostumbradas. Pero lo parecen sólo en cuanto se siga entendiendo por *método* —y siempre casi inconscientemente, por el lastre de esa interpretación historiográfica, que precisamente ponemos en tela de juicio— un método del conocimiento, un método científico en sentido cognoscitivo y descriptivo. Sin embargo, es precisamente sobre este elemento sobre el que nosotros insistiremos, haciendo hincapié en la actitud que ya hemos descrito —la actitud del método— para dar la vuelta completa a la interpretación de los profundos motivos que operan en el pensamiento postmedieval.

Nace, a nuestro juicio, el pensamiento moderno con el humanismo y con el renacimiento, pero no como exigencia de una *metodología del conocimiento,* sino como exigencia de una *metodología de la acción.* Abundantes y complejas consideraciones se podrían hacer a este propósito, sobre todo si tenemos en cuenta las interferencias y el paralelismo entre los motivos especulativos verdaderos y propios y las posturas y maduraciones históricas generales de las costumbres, de las instituciones, de los ritmos vitales.

Podría quizá explicarse a través de estas orientaciones, por ejemplo, la necesidad que ha sentido la crítica con harta frecuencia de cambiar continuamente los límites del comienzo del «renacimiento», hablándonos de un primero y segundo renacimiento, hasta subir, en la tesis extremista, al florecer del tráfico y de los comercios del mil, hasta insistir en colocar el origen de la primera renovación y de los comienzos de la «modernidad» en la edad de los comunes. Lo cual si de un lado traduce en línea historiográfica y crítica naturalmente la idea de la continuidad histórica y denuncia la obvia y archiconocida artificialidad de las divisiones cronológicas rígidas, en que se quiere a veces aprisionar el concepto de un cambio espiritual y de una diversidad especulativa, documenta por otra, de un modo más concreto, un enlace entre la edad especulativa y cultural, donde sobresale el tema de la metodología del obrar y la edad histórica civil, en que las condiciones históricas determinan la prevalencia del entusiasmo activo y, por consiguiente, el aflorar de las exigencias de una «posesión» de la acción.

Los comunes —los municipios— son el alba de un mundo que se orienta hacia la eficiencia y la constructividad, e indudablemente esta preeminencia histórica de la eficacia constructiva favorece y cultiva la urgencia de un *dominio del obrar,* por cuanto concentra el interés del

hombre sobre el mundo activo, y puede, por consiguiente, dar al mismo preeminencia de tema, en un primer tiempo heroico, después crítico, para el pensamiento reflexivo. La afirmación heroica del tema la constituyen el humanismo y el renacimiento; siendo la especulación sucesiva su desentrañamiento crítico.

También el recordado e intrincado capítulo de la exaltación humanista del hombre y de la idea renacentista de la autonomía humana o de lo humano podría, a nuestro parecer, hallar esclarecimiento con este enfoque. La idea renacentista de la autonomía del hombre es, sin duda ninguna, una autonomía laica, mundanal, pero en un sentido que lleva, es verdad, a un antropocentrismo, pero que no opone por principio este antropocentrismo a ningún género de teocentrismo, sino que más bien establece simplemente una oposición en contraste con la idea de dogmatismo. No ha sido fortuita la posición de la crítica, que, torturando textos y figuras, ha venido hablando insistentemente de un antidogmatismo. Pero no ha atinado en la naturaleza del mismo, enlazándolo con un pretendido sucesivo gnoseologismo, que opta por la pura ciencia, al interpretarlo como exigencia de «libre pensamiento» en un sentido antimetafísico e iconoclasta, o en un sentido de *incompatibilidad* buscada entre *verdad antigua* y *verificación nueva.*

No se apoya el impulso propulsor del pensamiento moderno sobre esta antítesis de verdad y de autoridad, de metafísica y de exaltación mundana y laica. Es muy otro su origen. La antítesis hay que ponerla más bien entre mundo de la *descripción de lo que es* y mundo de la *posesión de lo que se hace.* Y esta nota, de suma importancia, va ligada a otro hecho todavía más significativo: la evidenciación humanista no es la *del hombre,* sino la de *lo humano.* Cuantas veces se ha querido atribuir al humanismo y al renacimiento el descubrimiento y la reivindicación del hombre, ha corrido el riesgo de caer en una tautología. Una escrupulosa especulación no puede menos de conceder que ese mismo tema de hallazgo y reivindicación del hombre, en cuanto libre, en cuanto *espíritu,* viene a prevalecer, a surgir como su elemento característico, con el Cristianismo, y es el que señala la línea divisoria entre el pensamiento helénico y el pensamiento patrístico. Peculiar al renacimiento es más bien, no ya la exaltación de lo que el hombre *es* —que es lo que caracteriza a la edad patrística frente al pensamiento clásico—, sino de lo que el hombre *hace.*

Que no en vano el siglo del humanismo, que abre la era moderna, es con frecuencia en muchas de sus manifestaciones antidogmático y plotiniano, con un plotinismo cristiano y areopagita. Todo esto confirma la posición del hombre en un cosmos penetrado de lo divino, centrado en el ambiente de valores absolutos, y de una divina inmanencia de los mismos, para poder dar el bautismo de gloria al humano obrar del hombre; obrar que constituye la esfera de lo mundano, de lo laico, propia de este ser completamente divino.

Lo humano y *lo mundano* son el tema primero y originario del pensamiento moderno, y precisamente en esta acepción de una trasposición de intereses, se traslada de la *contemplación de lo que es a la posesión de lo que se hace.* El interés se traslada del ser, de lo real, que es, al acontecer, al crecer, a lo real que nace y que se hace. Diríamos

que la atención y la investigación ya no se orientan a la *medida estática* del volumen óntico de la experiencia, sino a la *medida plástica* y dúctil de su configuración dinámica. Y aquí viene a inserirse el problema del método, que se alimenta del tema de la autonomía renacentista de lo humano y de lo mundano, y que halla su justificación más profunda en esta autonomía en cuanto activa.

La esfera de la autonomía activa del hombre se presenta, no como teatro de una descripción del ser y de su dimensión estática, sino como palestra de una posesión de sí mismo que el hombre adquiere, y de lo real en su dimensión dinánima y de creatividad típicamente humana. Por ello decíamos antes, compendiando nuestro discurso en una expresión, que aislada se prestaría al equívoco, que la metodología sobre la que asienta el motivo profundo de desarrollo del pensamiento moderno no es una *metodología del conocimiento,* sino una *metodología de la acción.*

Mejor sería hablar de una *metodología* de la dimensión dinámica o del obrar, contemporánea a un *interés especulativo,* que traslada su mirada *de lo que es,* del *ser estáticamente definido, a lo que se hace, al ser dinámicamente considerado.* El momento primero de esta mutación de intereses no es la oposición a las tesis helénico-medievales y a su acostumbrada consideración metafísica del mundo, sino la diversidad con respecto a las mismas.

Otros son los intereses —y tiene aquí su típica importancia el término intereses—; interesa el estado, como creación humana, el arte, la ciencia; términos todos que se presentan como otras tantas actitudes humanas, como aspectos de la típica esfera de lo real dinámico: lo mundano. Y el problema de la edad moderna, ese problema que podemos con propiedad llamar problema del *método,* es el poseer esa esfera, conocerla profundamente, para dominarla.

El momento primero, el de llegar a la conciencia refleja del tema de la autonomía mundana, es todavía un momento heroico, y lleva consigo la recapitulación de la actitud metafísica del pasado: la centralidad del hombre, hijo y amante de lo divino, centralidad que ha originado la posibilidad del nuevo tema: el mundano, dinámico, y la atención por el mismo. Apenas este nuevo tema se convierte en problema, se muestra de golpe como antidogmatismo, lo cual no significa oposición a la metafísica, o pretendida demolición de la misma, porque ésta sea incompatible con los nuevos intereses de una valutación del hombre y de lo real; sino significa más bien declaración de insuficiencia respecto a la visión estática y óntica para constituir la reformada ciencia propia y la metodología de lo dinámico. La palabra de orden, en efecto, tanto en Telesio como en Galileo, en Macchiavelli como en Rousseau, es la de entender la ciencia con la ciencia, y la política con la política, y cualquier otra cosa, partiendo de su vida en sí misma.

Parecerá superfluo el continuar dando contrapruebas de cuanto venimos afirmando a propósito del carácter principal, que hemos de atribuir al antidogmatismo moderno, que consideramos nosotros como manifestación de diversidad de intereses y de autonomía y no de oposición metafísica. Podríamos citar a este propósito el universalmente conocido y tan cacareado sincretismo de la primera especulación moderna, que

sostiene notoriamente el culto a la claridad conceptual de definición de lo real, y una no rara dependencia de las ciencias ocultas del «poder», desde la magia a la alquimia. Y deberíamos recordar asimismo tanto la doctrina como la mentalidad de la doble verdad, que tan mal concuerda la idea de la diversidad entre las *verdades del ser* y los *preceptos* o las *directivas del obrar,* como también el completo, aunque para nosotros inexplicable, maridaje de paganismo y Cristianismo en la conciencia y en la vida humanista y renacentista; recordemos la peculiaridad de las figuras típicas y tan complejas de esta edad, de Lorenzo de Médicis a Alejandro VI.

Mayor peso tienen desde un punto de vista filosófico, por tratarse de observaciones que se encuadran en un plano más concretamente especulativo, el traer como testimonio de esta diversidad o diferencia de los intereses especulativos, según las cuales debemos interpretar el antidogmatismo y la libertad del pensamiento, típicos de los comienzos modernos a partir del humanismo y el renacimiento, la curiosa situación en que terminó por encontrarse, y a la que aludíamos antes, la metafísica de los pensadores que van del siglo XVI al siglo XIX.

Se ha observado con frecuencia, tanto que es una de las constataciones más conocidas y usuales, que la visión metafísica heredada del Medievo, a un cierto punto se destruye más que por ataques directos, por corrosión de indiferencia, y esto principalmente si atendemos a la línea del desarrollo más peculiarmente especulativo de las posiciones, no a la actitud genérica del «libertinaje» de los rebeldes.

La gnoseología, se ha repetido con frecuencia, aplasta a la vieja metafísica hasta el punto de hacerla incompatible con las nuevas floraciones especulativas; y esto porque esa metafísica va considerada como un concepto que se sobreentiende en sentido pasivo, y no es tratado *ex professo* en un Descartes o en un Locke. Aparece, pues, como un dato perdido en una expresión general, y no como un fuego especulativo.

Todo esto nos confirma cuanto hemos dicho. La separación entre el Medievo y los modernos intereses vienen indicada por una distancia de intereses especulativos. Domina en el primero el interés *por el hombre,* dentro del cuadro general del ser, se realza en el segundo el interés por *lo humano* encuadrado dentro del activismo o de la dinámica. Consecuencia es distinta temática en ambas épocas: *especulativa y metafísica* en el Medievo, *metodológica y pragmatista* en la edad moderna. De aquí se deriva el esfuerzo de diferenciación con que comienza el Renacimiento: la postura heroica de la idea de *la autonomía de lo humano,* la aventura de la investigación y de la coincidencia de un saber y un poder, ambos por construir, por hacer, la rápida indiferencia por una consideración pura y metafísica del ser, que no tenga en cuenta lo que constituye el más grávido sostén de la atención, la actuación del ser, actuación múltiple y total: científica, política, artística, espiritual.

El pensamiento moderno convierte este pronunciamiento de temas en una conciencia de problemas, y viene a ser primero exigencia, y desarrollo después de una *metodología de la actuación,* hasta perderse en su propia metodología. Este proceso termina por presentar en Hegel el ser y todo lo real como una grande metodología de la actuación del es-

píritu, dándonos el *ser metafísico* en la edición de una metodología de la actuación dinámica.

Insistimos sobre la importancia de estos dos temas: *a*) Exaltación de lo *humano*, e idea de la *autonomía* de lo mundano como *actuable y dinámico*, estímulo especulativo y motivo profundo del renacimiento. *b*) Problema del *método*, en cuanto dominio del obrar, o en cuanto *metodología de lo dinámico*, exigencia de desarrollo y tema unitario de la evolución del pensamiento moderno. Creemos que diversos motivos, y, sobre todo uno, justifican la importancia que damos a las tesis en cuestión. Es fundamental el elemento, al que ya aludíamos como dificultad de una interpretación historiográfica, y sobre el que queremos insistir como vía de explicación.

Cuanto proponemos nos ofrece, pensamos, una mejor amplitud de interpretación con respecto al cuadro idealístico que nos presentaba el moderno pensamiento como un triunfo del gnoseologismo principalmente. Nuestra interpretación se manifiesta más apta para abrazar e iluminar en su elemento unitario aspectos y dimensiones del pensamiento moderno que con harta frecuencia vienen dejados en la sombra, y que a nuestro juicio es arbitrario —y también muy difícil— considerarlos como elementos secundarios. Nos detendremos sobre esto con alguna brevedad.

Sin duda dentro del tema de una metodología de la acción y de lo dinámico el primer elemento que históricamente se concreta y se dilucida es el de un esclarecimiento del conocer. Pero es también verdad que no es el conocimiento de por sí el argumento último, sino el instrumental del interés y de la problematización, porque el tema gnoseológico se orienta claramente en el pensamiento moderno al análisis crítico del conocimiento. Es decir, se busca la cima de la *conciencia normativa*, de esa actividad que es el conocer. Y en efecto, el análisis viene establecido ya como previa conciencia del resultado del conocer, *la ciencia*, ya en cuanto análisis del fenómeno del conocimiento, considerado como un proceso en acto.

Me parece de suma importancia el hecho —notorio por otra parte y de diversos modos puesto de relieve— de que el pensamiento moderno acuse, precisamente en el cuadro de un empeño prevalente de la indagación filosófica por el sector gnoseológico, un progresivo desinterés y oscurecimiento de un verdadero y propio *problema de la verdad*, el problema de la existencia y esencia de la verdad, mientras que, por el contrario, asoma y se asienta de modo exorbitante la temática de la indagación de un *criterio de verdad*.

La idea de la búsqueda del *criterio* de verdad corresponde, propiamente, a una exigencia metodológica de la individuación de los medios constructivos teóricamente, de medios que sirvan para *hacer* ciencia y filosofía. El problema de la verdad como problema absoluto *an sit veritas, quid sit veritas* es eminentemente especulativo y óntico. Es un problema del pensamiento en cuanto tal, del valor del pensamiento en cuanto tal, de lo real y del valor de lo real en cuanto tales.

El problema de la verdad, como problema categórico de hallazgo de un *criterio de verdad*, es, por el contrario, eminentemente mundano y dinámico. Es problema de la *estructuración* del conocimiento y de su

modalidad mejor, de la noción y de su legitimidad y *válida eficacia*. Esclarecido este doble aspecto, salta a la vista con toda evidencia que en su línea de fundamentación ambos problemas vienen a implicarse mutuamente y a mostrarse incluso como un problema único.

Pero aparece al mismo tiempo por esta aclaración la posibilidad de explicar por qué el segundo tema, el del *criterio de verdad*, tenga la preferencia sobre el primero al tratar de concretar la intencionalidad. Ello no explica precisamente por qué un tema de tal guisa logra desarrollar una especie de vida propia, de fíctica autonomía, que se va resolviendo en una forma de indiferencia respecto al gran tema de la *veritas in se*, por centrar su atención no sobre la palabra *verdad*, sino más bien sobre el conocimiento como verdad, como ciencia auténtica, es decir, sobre un concepto y un término diversos, el de la *verificación*, el del verificar.

Se explican así los profundos motivos que nos hacen asistir en la escena de la especulación a la afirmación, cada vez más clara, del problema crítico de la razón gnoseológica —problema típico así en Descartes como en Locke, Leibnitz o Kant—. Es propiamente el problema esencial y real de la razón como verificadora de la verdad, y se concreta en una interrogación: la *validez del conocer*. Y en cuanto tal ocupa el corazón de la moderna especulación, sin que sea por ello jamás en un sentido directo el preludio a un verdadero y propio *problema crítico del pensamiento* o del *valor del pensar*, pues si a veces se presenta como tal, es sólo en un sentido indirecto.

Muchas e importantes serían a este propósito las alusiones históricas que podrían citarse. Interesantísima, por ejemplo, es a este respecto la limitación en Kant del análisis crítico al entendimiento cognoscente, descartando el análisis de la razón en cuanto razón noumenal (1) por un análisis de un modo nuevo de afirmación noumenal, la razón práctica que nace a una con su criterio nuevo de la postulación intrínseca y autónoma. Este análisis del pensamiento noumenal se reduciría, dada la actitud kantiana, a una encuesta de pura teorética, académica, interna a términos como razón y verdad. Por el contrario, la investigación sobre el *noumeno* se desarrolla a través de la Crítica de la Razón Práctica, en clave de posibilidad, de conservación de dirección o intencionalidad metafísica, de metodología de la afirmación metafísica, con el consabido veredicto de una llamada de la metafísica a una *metodología de afirmación moral en cuanto mutua contradicción metafísica*.

Pueden servirnos para iluminar más el concepto central de la relevante importancia del esquema teorético a que venimos refiriéndonos, y en conexión con su valor interpretativo, otras indicaciones sintomáticas. Como más teoréticamente verdadero, el tema de la valoración de lo humano dinámico nos ofrece sobre el plano histórico la posibilidad de reducir a una mayor unidad y un más profundo sentido especulativo expresiones y movimientos que parecen inconciliables. Junto a Descartes está Pascal, como junto a Telesio Macchiavelli. El Pascal de la crítica

(1) Mejor sería decir pensamiento, según un lenguaje muy reciente, que preferimos usar, en el que se invierte, en cierto modo, el uso kantiano de los términos razón e intelecto para volver más bien a los significados agustinianos de las expresiones razón y pensamiento, conocimiento e inteligencia.

un tanto breve se nos presenta como el instaurador de un problema de nueva apologética religiosa, que, mal entendido, conduce a las incoloras interpretaciones de un Pascal, enigmáticamente científico e irracionalista, intelectual y sentimentaloide al mismo tiempo, y siempre, en suma, un tanto excéntrico —al menos por lo que toca a su insistencia en los temas religiosos—, si atendemos a la problemática especulativa que parece concentrarse en su tiempo en un Descartes, un Hobbes, un Malebranche.

Pero cómo se comprende todo mejor si, por el contrario, la actitud de Pascal la encuadramos en el mismo plano cartesiano de edificación de una metodología de la experiencia científica, y lo entendemos como proponiéndose edificar metodología de la experiencia religiosa, colocándolo, por consiguiente, dentro del grande y unitario esfuerzo de posesión de la experiencia, de dominio de la vida en cuanto creación de realidades dinámicas en sus más diversos aspectos, dentro de los cuales va comprendido también e incluído el plano específico de la experiencia religiosa.

Basándose en una nueva inteligencia histórico-especulativa de este tipo, haría falta quizá someter a revisión y a redistribución toda una serie de defectos y de sombras en el seno de la historia de la filosofía que corre el riesgo de no parecer completamente ecuánime, y que deja pasar como detalles sin importancia para el curso y la fisonomía del pensamiento occidental toda una constelación de figuras —de Melanchton a Gerson, a Jansenio— cuyo problema es el típico de una *didáctica de la piedad* o el de una creación de devoción moderna, de una especie de ciencia y de arte consciente del gobierno del alma, y del *gobernar almas.*

La misma casuística jesuítica y los tratados religiosos del 1600 y del 1700 colocadas, tal como se revelan a una aguda mirada, en el plano no de un análisis del Cristianismo, sino de una *pedagogía de la vida cristiana,* o de una metodología del modo de vivir cristianamente, documentan el surgir de un problema del Cristianismo como *actuación,* y el advenimiento de una concienzuda percepción de las modalidades dinámicas del Cristianismo, con el paralelo intento de una sistematización de la *actuación religiosa.*

Siempre por el mismo motivo, Macchiavelli puede asumir, como testigo de una metodología de la *actuación política,* un valor especulativo, y más bien que aislados y «casuales», un Guicciardini, un Moro, un Botero, que son fenómenos típicos del renacimiento, y un Rousseau, un Montesquieu, etc., que se nos presentan más bien como fenómeno relevante del siglo XVIII, aparecen enlazados los unos a los otros por el filón especulativo de una edificación de concepto de autonomía de lo humano que requiere, no sólo un método del conocimiento, sino también una metodología de las diversas esferas de la humana experiencia, y de modo particular entre las mismas, una *metodología sociológico-política.*

La especulación moralista o política ocupa en realidad un puesto y espacio más eminente del que las sistematizaciones recientes están dispuestas a concederles en el cuadro de la filosofía moderna. Y asumen tal relieve precisamente porque la moderna urgencia de los problemas se

detiene más directamente en las dimensiones de la edificación de los modos de vida.

Llegados a este punto, recordemos que existe ya una revisión actual de las presentaciones históricas, y de figuras «clásicas», que debemos tomar en seria consideración. Desde hace tiempo, la atención de los estudiosos se ha ocupado de Locke, moralista; de Berkeley, obispo y teólogo; de Hume, moralista y tratadista de política. En este terreno, sobre todo, una más exacta valoración de la proporción —incluso exterior y cuantativa— de los textos, una interpretación más cumplida de las tesis, etc., han traído consigo el lento y progresivo oscilamiento del presunto y compacto esquema del empirismo considerado como gnoseologismo.

Hoy se tiende a reconocer que el problema por excelencia en Locke no es el del conocimiento, sino más bien el de la ética: la verdad se encuadra en una cuestión de ciencia de la moral, de prudencia, de recto comportamiento mental, junto con el problema de la edificación de una pedagogía, que sea arte efectiva y concreta del educar, junto con el problema de un método de la humana convivencia, etc.

Podríamos decir otro tanto de Hobbes, y en parte de Hume: el término *utilitarismo* parece en efecto demostrarse para los efectos de una interpretación de estos autores, más preñada y central, que la de empirismo, por representar la verdadera tesis completa, la visión a que llegan Locke o un Hume. Ese término se nos presenta como la substancial proposición filosófica, que sistematiza el empeño de estos autores, cuando, por el contrario, el empirismo, en cuanto gnoseología de la sensación, parece ser sólo un momento interno y parcial de esclarecimiento.

Si debiéramos hablar de empirismo en un Locke o en un Hume, con histórica objetividad, deberíamos entenderlo en una acepción mucho más completa y más correcta además: no como gnoseología de la sensación, sino como *metodología del procedimiento analítico* y de su *concreta regulación*. Y es tanto más verdad esto, que mientras en algunos aspectos ciertas tesis gnoseológicas, que en cuanto tales se presentan como comunes a toda la cadena de los autores en cuestión, parecerían darnos pie para ello, siempre repugna y resulta forzado el llamar sensistas o materialistas a estos empiristas. Lo que sucede precisamente porque la definición real de su justa actitud no se origina por entero, ni siquiera de modo determinante en el terreno gnoseológico.

La diferenciación procede, en efecto, del terreno de una metodología de las costumbres o de la vida asociada. Esto nos explica el porqué parecía y parece materialista un Hobbes —aun teniendo una gnoseología muy afín a sus secuaces—, un Hobbes teorizador substancialmente de una metodología del equilibrio de los egoísmos por distensión dialéctica sobre la base del concepto de un múltiple vitalismo fundamental. Y, sin embargo, no lo parezcan ni un Locke ni mucho menos un Berkeley. Estas aclaraciones sirven principalmente para iluminarnos la figura de Berkeley, que era a la vez, y con el mismo derecho, empirista y espiritualista, y precisamente porque su doctrina se nos muestra orientada, en el plano de la ética de las costumbres, como ética de salvación religiosa.

También podría, a nuestro juicio, hallar mejor explicación, a la luz

de estas reflexiones, otro de los capítulos paradoxales y atormentados de la historiografía filosófica: el del archiproclamado afilosofismo o barbarie filosófica del siglo XVIII, es decir, el siglo que casualmente se autodefine como el siglo de la filosofía pura y de las solas luces de la razón.

En efecto, el iluminismo del mil setecientos nos expresa muy significativamente la actitud posthumanística del interés filosófico por los problemas de lo mundano. En este sentido, dicho siglo acentúa la *ateoreticidad* en cuanto desinterés por los problemas ónticos, que pasan, en este mismo siglo, de un plano de indiferencia a un plano de desprecio, y nos improvisa una metafísica ideal de todos sus análisis llevados a cabo en diversos sectores con una facilonería tal que nos puede mover en verdad a hablar analfabetismo filosófico.

La antigua *indiferencia* metafísica se ha convertido, en efecto, ahora en *incompetencia*, y en este sentido el sabio siglo de las luces está radicalmente vacío de filosofía en cuanto penetración de la dimensión óntica de lo real, y consiguientemente, en cierto modo, en cuanto interpretación de la experiencia en su inteligibilidad. Pero el panorama es bien distinto si estudiamos el 1700 en lo que constituye sus esfuerzos propios de edificación científica, ética cultural y social. En este sector, el empeño es efectivamente de una racionalización y edificación racional de todo proceso real humano, y se nos muestra claramente como un esfuerzo por una metodología racional o filosófica en los diversos aspectos de la experiencia.

Desde este punto del esfuerzo o de la encendida ambición de una revisión y reelaboración racional de toda humana actividad, dicho siglo es realmente un siglo filosófico de sutil manera —y con frecuencia rico en investigación racional sagacísima— e instaura el culto de la racionalidad como metodología total de lo mundano. La racionalidad iluminista es, pues, auténtica, como *opus* o *scientia vitae;* y por ello, por entenderse toda como *scientia vitae,* termina por presentársenos como ficticia en el plano de una consideración absoluta o metafísica de lo real, considerado como tal, visto en su dimensión óntica; y por desmentirse consiguientemente como verdadera y auténtica sabiduría en sentido más profundo.

Y en su tensión de razón organizadora o razón metodológica es donde la racionalidad iluminista nos descubre los profundos motivos de ser al mismo tiempo, paradójicamente, en cuanto razón expresa, sensismo y racionalismo, culto de la experiencia y del dato concreto, y culto de lo abstracto y de la lógica, con una interferencia de los dos puntos de vista, que se repite asimismo en el positivismo y el cienticismo del siglo XIX.

Concreción sensible y rigor conceptual, que son de por sí momentos auténticamente diversos, se convierten en motivos equivalentes, o por lo menos indiferentes —mejor, complementarios— de una razón considerada como racionalidad del obrar, llevada a la función de una organización de la realidad, de una creación de autonomías humanas efectivas, que quieren determinarse en forma de la realización o actuación verdadera de sello científico.

No es que queramos negar con las precedentes observaciones que el conocer haya venido a ser el capítulo principal y el punto de partida

del desarrollo de la fundamental y primaria temática de la *autonomía*. Fijando lo que constituye la realidad de las doctrinas del pensamiento moderno, pretendemos solamente reflexionar mejor sobre su profunda intencionalidad, queremos distinguir entre problemas e intereses, entre tesis —que son eminentemente gnoseológicas— y temas especulativos —que no son gnoseológicos—.

Creemos que en este sentido el ya dilucidado agnosticismo metafísico de Kant, transformado en posibilidad moral de aceptar la metafísica, tiene un peso muy grande como documento teorético, y sirve para demostrarnos cómo el problema es ante todo un problema de construcción de la experiencia —experiencia científica, moral, religiosa—, y es bastante menos en el fondo, problema de esclarecimiento de realidades. Hegel marca en este sentido el ápice de una dilucidación gnoseológica, que por no satisfacer como fin en sí misma, tiende a convertirse en metodología total: metodología de toda la humana experiencia, que viene a definirse como total autonomía de lo humano divinizado en todo su ser.

La autonomía de lo mundano y de lo humano, como ya se dejaba entrever en la tesis humanista, se hace pasar por divina, hasta transformarse en el divino ser de lo humano: y precisamente porque no es el hombre propiamente, sino lo humano lo que se ensalza ahora en la filosofía, se acuña con Hegel el concepto del *espíritu*, que no existe como ser o como espíritu «que es», sino como devenir, idea clave de los dos siglos de especulación posthegeliana. Es un típico concepto moderno, cuyo centro, finalmente puesta en claro y colocada bajo los rayos de la agudeza filosófica, viene a ocuparlo la idea de *dinamicidad*.

Del hegelianismo no tanto ha elaborado el idealismo coherente una doctrina de lo real, cuando, por el contrario, una visión general del mundo, una metodología general de la experiencia y de la vida que se articula entre los términos de historicismo, de criticismo, de dialéctica.

Hay, en efecto, un cierto sentido, en el que puede considerarse verdadera la capital y conocidísima sentencia, con la que la postura idealista se autodefine como epilogadora y como insuperable en la filosofía venidera. Y es el siguiente: efectivamente, el pensamiento no idealista vive metodológicamente dentro del ámbito del idealismo por cuanto se aprovecha del idealismo como metodología general por el hecho mismo de hallarse plenamente introducido en el llamado planteamiento fenomenológico, o planteamiento dialéctico, o planteamiento actualístico de la experiencia y de la investigación especulativa.

Y conviene aquí aclarar diversos conceptos. Uno de los fenómenos más curiosos de la edad contemporánea es la orgía de antirracionalismo que ha seguido al panlogismo hegeliano: fenómeno normal, si aceptamos el esquema dialéctico que nos ha regalado el mismo idealismo, para el que el pensamiento moderno procedería por antítesis para poder hacerse síntesis. Pero no creamos que el pensamiento posthegeliano pueda explicarse eminentemente como antirracionalismo (por acentuar precisamente momentos extrarracionales, del intuicionismo bergsoniano, a la evolución darwiniana, a la voluntad de Schopenhauer o Nietzsche, a la singularidad existencialista) con una fórmula se nos presenta en verdad como muy fácil.

Nos parece, por el contrario, que esta actitud debe explicarse de un modo más profundo. El pensamiento posthegeliano se mueve en torno al tema que permitió definitivamente Hegel se impusiera a la atención especulativa no ya sólo como dirección general y como motivo seguido, sino como verdadero tema consciente: *lo dinámico*. El problema posthegeliano es el problema de la dinamicidad activa en todos sus aspectos, o, si se quiere, el problema del *devenir*, el hacerse. Y lo es, concretamos, en sentido definitivo, que tiende a hacerse consciente, mientras lo había sido de un modo previo, de postulado sobreentendido en la primera fase del pensamiento moderno, presentándose como una búsqueda de los modos de la afirmación de la autonomía de lo humano, y como un esfuerzo de construcción de una metodología a tono con esa autonomía.

Del problema genérico de lo humano en cuanto tal, de la autonomía humana, que ya vivía en Bruno, hemos pasado después de Hegel a la fase más aguda y culminante de este mismo problema con su precisación y su especificación en el problema de lo real que se va haciendo. Todo esto ha podido verificarse a través de la inserción de un esclarecimiento-clave, de marca propiamente idealista: la de la idea de *dinamicidad*. Si tenemos en cuenta ese filón subterráneo de una metodología de lo humano, y lo consideramos como manifestándose después de Hegel gracias a la clarificación del concepto de espíritu y de dinámico, y afirmándose como metodología del dinámico operante, creemos que se pueden acercar y poner en contacto y con bastante hondura manifestaciones de la especulación contemporánea, que se presentan al parecer opuestas y desconcertadas, y muy separadas las unas de las otras.

M. T. ANTONELLI.

Universidad.

Génova.

(Trad. Luis Garayoa.)

Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en S. Agustín

Por Armando RIGOBELLO

I. El problema de la cultura filosófica moderna

Ha nacido la edad moderna de la gran crisis que sacudió la vida y la cultura europeas, después del ocaso de los equilibrios medievales, y de la frondosa, si bien precaria, floración estetística del Renacimiento. Como en toda época de crisis profunda y desorientadora, se buscó en el sujeto el criterio de solución de la misma. De este modo, a través de la duda y del *cogito* de Descartes, vino a ser el problema central de la filosofía el problema del conocimiento; con más precisión, el problema del método.

El moderno pensamiento ha sido esencialmente gnoseología. La dificultad más grave de dicho pensamiento ha sido el problema de las relaciones entre el sujeto pensante y el objeto pensado, ya que tales relaciones, después de la duda cartesiana, ya no podían fundarse en aquella *intencionalidad ontológica del conocimiento* tan predilecta del pensamiento medieval.

Para hallar la *connexio* entre el *ordo rerum* y el *ordo idearum* había necesidad ahora de una garantía divina. En este plano se mueve la doctrina de la veracidad de Dios según Descartes, o de la presencia de Dios en Malebranche, e igualmente el concepto de Dios como fundamento de la concordia de las representaciones de cada una de las mónadas en Leibnitz. Para no hablar de Spinoza, para quien todo se resuelve en Dios.

El empirismo inglés, al contrario, ha abandonado la verdadera y propia indagación gnoseológica y ha elaborado una precisa psicología del acto cognoscitivo. Si todo el conocer se reduce a la psicología del conocimiento, es inevitable el escepticismo.

El trascendental de Kant no ha resuelto la situación, sino que sólo ha desplazado el problema, pues con él ya no se pone entre su-

AVGVSTINVS, II (1957), 241-247.

jeto y objeto, sino entre fenómeno y noúmeno. Tal relación, como es sabido, es para Kant teoréticamente imposible. La substancialización del trascendental kantiano nos ha traído el Espíritu Absoluto del idealismo que halla en Hegel su más coherente formulación. Conocer ya no es un contemplar, sino un hacer que se identifica con el ritmo dialéctico de su proceso. La descripción psicológica del conocimiento, su devenir histórico, se identifica con el proceso lógico: la fenomenología del espíritu se convierte en la nueva teoría de la lógica.

Frente a esta exaltación, y también mecanización de la vida espiritual se ha desarrollado una reacción antihegeliana y antiintelectualista en general. Tras la reducción de la historia del espíritu a su estructura puramente lógica, ha venido la negación de toda logicidad y la reducción de la filosofía a una descripción interiorística de estados de ánimo, a pura fenomenología, a un diario. La típica expresión de esta crisis es la posición existencialista.

La historia del pensamiento moderno podemos resumirla en los siguientes términos: de la teoría del conocimiento a la fenomenología del conocer a través de la identificación de ambos en Hegel, llegamos a su radical oposición. De una parte, una racionalización considerada como una antigualla, infecunda e inútil; de otra, un completo abandonarse a la sucesión de los estados del ánimo sin disciplina ninguna, y sin valores trascendentes con que juzgarlos.

II. El problema en San Agustín

También San Agustín se halló frente a una crisis enorme de civilización, y contra el arrollador escepticismo, expresión del desorientamiento de los espíritus, buscó igualmente el refugio dentro de sí mismo, en el sujeto pensante. Tanto el alma de Agustín como el *cogito* cartesiano, son el punto de apoyo para la reconstrucción de una doctrina del mundo y de una confianza en la vida. Pero cuando Agustín se concentra en su alma, su búsqueda no es tan rígidamente lógico-matemática como la de Descartes: su discurrir es más bien lógico-personal. Nunca analiza la razón en sí sola, con una metodología de exactitud científica, sino que siempre la escudriña en la preñada riqueza del acto espiritual, en el que razón, voluntad, amor se relacionan recíprocamente en una única unidad viviente.

A San Agustín no le gusta la anatomía del pensamiento; él lo atrapa en sí en ese maravilloso estupor, que se apodera del alma, cuando tiene la fuerza de mirar en el fondo de sí misma. No hay, pues, en Agustín una neta distinción entre una gnoseología y una

fenomenología del conocimiento; para él la formulación teorética del cómo alcanzar la verdad se funde con la descripción fenomenológica de las posturas interiores que acompañan nuestra investigación. Trataremos de ejemplificar esta afirmación a través de las más conocidas doctrinas del Santo, para después establecer si esta unidad, mejor, esta indiferenciación entre lo gnoseológico y lo fenomenológico, es un carácter negativo o más bien positivo del filosofar. Confrontaremos brevemente, para mejor llegar a esas conclusiones, la ya indicada posición agustiniana con algunas expresiones fundamentales del pensamiento moderno.

a) *El tiempo.*—La doctrina del tiempo representa un elemento esencial de la filosofía de San Agustín, no sólo por las consecuencias teológicas, que van inherentes al concepto de creación, sino también porque en la misma se esclarece la relación entre sujeto y objeto. El tiempo, como ya sabemos, es para Agustín *distentio animi,* es decir, una dimensión del alma, que confronta la continuidad de la propia conciencia con la mutabilidad del objeto, que está fuera de la misma. Tenemos, por consiguiente, tiempos más o menos largos o breves, según el estado de ánimo en que nos encontramos: momentos eternos y años que vuelan.

El concepto del tiempo ha permitido a San Agustín formular la doctrina de la interioridad como experiencia propia; distinta de los objetos, y capaz de cambiar a voluntad la perspectiva que ella tiene del mundo externo y del devenir de dicho mundo.

Sería difícil establecer si la doctrina agustiniana sobre el tiempo pertenece a la gnoseología verdadera y propia o a la fenomenología del conocer. Es una doctrina gnoseológica en cuanto que fija las modalidades de las relaciones entre sujeto pensante y objeto pensado; más, las fija esclareciendo una condición de los mismos, que diríamos trascendental, el tiempo. Pero este tiempo es precisamente, a su vez, objeto de experiencia interior, y, por tanto, de fenomenología. Y no se trata de una mera doctrina teorética, pues en ese caso no haría hincapié en la experiencia interior, ni tampoco de una simple fenomenología, porque entonces no tendría en cuenta las relaciones con el mundo externo, y se limitaría a la pura subjetividad psicológica. Así, pues, la doctrina del tiempo agustiniano es un ejemplo típico de la confluencia de teorética y concreción a que antes aludíamos.

b) *La memoria.*—Análogas consideraciones a las que hemos hecho sobre la doctrina del tiempo podríamos hacerlas respecto a la memoria. ¿Qué es la memoria sino el tiempo interior? ¿Por qué la memoria tiene la sensación de su propia continuidad frente a la transitoriedad de los hechos físicos, que una vez que se han verificado

se pierden sin remedio? Porque la memoria es propia del alma, y los aconteceres físicos son propios de lo que no es espiritual. La característica típica de la espiritualidad es su capacidad de dominar el tiempo, de alzarse sobre el fluir siempre variable del devenir.

Este descubrimiento de la interioridad, es decir, del espíritu en contraposición a la materia, es gnoseológico y fenomenológico a la vez. El punto de arranque es fenomenológico: la constatación de la persistencia en nosotros de ideas y de imágenes, y nuestra capacidad de llamarlas a nuestra conciencia, aun cuando los hechos que las habían provocado ya no existen. Pero para pasar de esta fenomenología del recuerdo a la doctrina del espíritu que da una justificación de dicho recuerdo se necesita una mediación teorética.

Nos encontramos ante un verdadero y real procedimiento analítico, que conoce como efectos determinantes elementos que dicen relación a una causa. Y esta causa es la naturaleza espiritual del alma.

En la doctrina de la memoria, quizá de modo más claro que en la doctrina del tiempo, confluyen fenomenología y gnoseología. Aquí se precisan mejor los confines de ambas, ya que la fenomenología es elemento inicial y la gnoseología elemento mediato; de todos modos, también aquí nos muestran su complementariedad, y únicamente nuestro esfuerzo de abstracción puede distinguir con suficiente precisión lo que la prosa de Agustín nos presenta fundido con impetuosa y vigorosa expresión.

c) *La iluminación.*—El problema de la iluminación nos presenta el más difícil problema de la filosofía agustiniana. Aclaremos ante todo sus características típicamente teoréticas, o lo que es lo mismo, gnoseológicas, para ver en un segundo tiempo qué valor pueda tener tal doctrina en un plano fenomenológico.

En primer lugar, la doctrina de la iluminación es una doctrina gnoseológica, puesto que fundamenta el concepto de la garantía divina del humano conocer. Entre la relación de sujeto pensante a objeto pensado media el acto iluminativo divino. Todo lo cual nos hace pensar en Descartes, en Malebranche, como también en Leibnitz y en Berkeley. Pero es precisamente la fenomenología del conocimiento lo que diferencia a San Agustín de estos filósofos modernos, o mejor y con más precisión, es la viva inserción de la doctrina de la iluminación en la experiencia espiritual del alma. A través de tal inserción, tienden a desaparecer los confines entre la teoría y la fenomenología.

Pero tenemos aquí un caso muy distinto del tiempo y de la memoria, porque ahora no es simplemente un hecho psicológico natural el aspecto fenomenológico, sino que se refiere a una divina inter-

vención, a la vida de la gracia y a la experiencia mística y moral a la vez.

Así, pues, *en el ámbito de esta fenomenología del conocimiento interviene una teoría del espíritu,* en la cual confluyen naturaleza y sobrenaturaleza, razón y fe. La célebre frase agustiniana *credam ut intelligam, et intelligam ut credam,* la podemos referir con toda justicia a la doctrina de la iluminación.

De todo lo cual nacen algunas conclusiones de no pequeño interés, que podemos resumir y precisar en los siguientes puntos:

1º Teoría gnoseológica y fenomenológica del conocimiento se interfieren mutuamente en San Agustín, fundiéndose en lo concreto de la experiencia espiritual.

2º Dicha recíproca interferencia aparece más completa en la doctrina del tiempo, y tiende a diferenciarse más en la de la memoria.

3º En la doctrina de la iluminación se nos precisa con mayor evidencia el factor gnoseológico; pero más bien que ante una teoría del conocimiento, nos encontramos ante una apertura problemática de su aspecto teorético. De todos modos, el problema teorético está eficazmente formulado en sus tres elementos de sujeto pensante, objeto pensado, y garantía que asegure la correspondencia entre la idea y la cosa a que ésta se refiere.

Pero la solución del problema gnoseológico nos enfrenta con la fenomenología, que no es en el caso presente la simple descripción de estados del ánimo, sino un punto de partida, una ocasión para la elaboración de una doctrina moral (la iluminación es más o menos eficaz según el grado de pureza del alma) y de una teología de la gracia. La concurrencia de todos estos elementos nos confirma en la convicción de que San Agustín ha sentido viva la insuficiencia del hombre para distinguirlos, si no es esquemáticamente y en abstracto. En el campo de lo concreto continúan entrelazados en una reciprocidad de razón, voluntad, gracia, experiencia y doctrina, pecado y santidad.

Podemos, pues, sostener que el auténtico nombre de la doctrina de Agustín es el de doctrina de la espiritualidad. En el ámbito de la espiritualidad confluyen todos los elementos, y todos se funden en la simplicidad del acto espiritual.

Las distinciones claras y precisas son propias de la escolástica posterior, y en particular de los elevados y arduos equilibrios que la sabiduría de Santo Tomás nos ha dado. Pero se trata de un examen llevado a cabo desde otro punto de vista, y, por tanto, complementario. Agustín y Tomás hablan dos diversos lenguajes, marchan por

dos itinerarios diferentes. Y el problema no es tanto el de hallar sus correspondencias y en querer hacer un todo de ambos, cuanto el de considerar la meta única a la que los dos llegan y el convertirla en término de nuestra búsqueda, y hasta cierto punto de nuestra contemplación.

III. San Agustín y las diversas soluciones al problema de las relaciones entre gnoseología y fenomenología

Delimitados los términos que configuran el problema que examinamos, dentro del conjunto del pensamiento agustiniano, vamos a delinear con brevedad una contraposición esencial entre la posición de San Agustín y algunas de las más significativas posiciones que a lo largo de la historia han venido tomándose respecto a dicho problema. Por necesidad deberemos limitarnos a simples esbozos. De Santo Tomás y del pensamiento moderno desde Descartes a Berkeley ya hemos indicado algo. Ahora nos referiremos a Platón, que ha sido tradicionalmente considerado como el precursor de San Agustín, y también a algunas formas del pensamiento moderno contemporáneo, tales como el idealismo, la fenomenología y el existencialismo.

El pensamiento platónico es típicamente intelectualístico, y por ello su fenomenología espiritual con sus referencias a factores extralógicos y al *eros* constituye una portentosa página de arte, pero sin que llegue al valor de una precisa doctrina teorética. Mas lo que nos interesa subrayar es cómo los dos elementos, teoría y fenomenología, aunque materialmente fundidos entre sí, en la obra de Platón, no lo están problemáticamente como en Agustín, porque falta en Platón el concepto de espiritualidad propio de la filosofía, o, mejor, religión cristiana.

Por ello, amor y voluntad son todavía en Platón un elemento negativo, con el cual se suple la limitación del hombre, sin llegar a ser elementos positivos y personales, como lo son en el encendido pensamiento de Agustín.

Por el contrario, la doctrina del idealismo nos pone ante un auténtico concepto de espíritu, en el que infinitud y creatividad no son elementos negativos, disvalores (?) ante una Verdad abstracta, sino que son elementos operantes. Pero la concepción del Espíritu como inmanente y único frustra la profundidad de la doctrina espiritual, y el trascendental determina por necesidad la impersonalidad.

Mientras en San Agustín el Espíritu de Dios alimenta e ilumina la conciencia del hombre sin suplantarla y destruirla, en la doctrina idealista sucede lo contrario con ese dios inmanente que es el Espí-

ritu del idealismo. La distinción entre fenomenología y teoría del conocimiento se derrumba aquí para dar lugar a una inadecuada identificación, como ya lo hemos observado desde el principio.

Fenomenalistas y existencialistas, sobre todo estos últimos, han indicado a San Agustín como a su más audaz precursor. Por lo que respecta a la posición de estos filósofos ante el problema que nos interesa, nos remitimos a lo ya dicho al comienzo del presente artículo. Ahora subrayaremos la diferencia con San Agustín. En el Santo de Hipona hallamos, sin duda, un importante valor fenomenológico, existencial, que se resuelve en la adquisición de la conciencia de sí mismo, es decir, de los límites dentro de los cuales se halla ahincada en la indestructible finitud del mundo nuestra infinitud espiritual.

Pero la fenomenología existencial de Agustín nos remite a algo que no es la desnuda constatación; nos remite al esfuerzo racional, encuadrado y entendido también dentro de sus límites; nos remite al empeño moral, y nos rescata con el don iluminante y salvífico de Dios. El momento negativo embellece y enriquece el positivo sin disgregarlo.

Por todo esto, *la fenomenología del conocimiento en Agustín jamás se nos presenta desligada del intento de una formulación de una doctrina del conocer y de la asunción dialéctica de la divina ayuda para realizar plenamente tal intento.*

Podemos ya poner punto final a nuestra disquisición recogiendo una imperecedera enseñanza de Agustín. Intelectualismo y voluntarismo, teoría y fenomenología, naturaleza y sobrenaturaleza, racionalidad y libertad y gracia son los términos con los que viene estructurado el drama del hombre y del humano pensar en toda su concretización. La espiritualidad del hombre se halla en el centro focal de su interferencia, su moralidad y su salvación en el drama de su concurrencia. Si nos atenemos a un punto de vista puramente teorético, institucional, tendremos la arquitectónica formulación de estos valores y de estos elementos. Pero si los miramos desde un punto de vista histórico, genético, concreto, hallaremos toda la problemática del vivir conscientemente, moralmente, es decir, la tremenda problemática práctica, de la cual tiene conciencia teológica el cristiano, pero que acucia a cualquier hombre que se enfrente con esa arriesgada y hermosa aventura, que es la vida digna del hombre.

Armando RIGOBELLO.
Universidad.
Padova.

Notas y Documentos

17

Tendencia de todas las cosas a la unidad

«Siguiendo, pues, este orden, el alma consagrada a la filosofía, primeramente examínase a sí misma, y si está persuadida ya por la erudición de que la razón es una fuerza propia o que ella misma es la razón, y que en la razón no hay cosa mejor ni más poderosa que los números, o que no es más que un número ella misma, entablará consigo este soliloquio:

Yo, con un movimiento interior y oculto, puedo separar y unir lo que es objeto de las disciplinas, y esta fuerza se llama razón. Mas ¿qué ha de separarse sino lo que parece uno y no lo es, o no es tan uno como parece?

De igual modo, ¿por qué ha de enlazarse una cosa, sino para unificarla cuanto es posible? Luego, lo mismo al analizar que al sintetizar, busco la unidad, amo la unidad; mas cuando analizo, la busco simplificada; cuando sintetizo, la quiero íntegra.

En lo primero se prescinde de todo elemento extraño; en lo segundo se recoge todo lo que le es propio para lograr una unidad perfecta y total.

La piedra, para ser piedra, tiene todas sus partes y toda su naturaleza solidificadas en la unidad. ¿Qué es un árbol? ¿Sería árbol si no fuera uno? Y los miembros y las vísceras de cualquier animal y todas las partes de que se compone, si se desgarran en su unidad, no habrá ya animal. Los que se aman, ¿buscan otra cosa que la unión? Y cuanto más se unen, son más amigos. El pueblo es un conjunto de ciudadanos, para los cuales es peligrosa toda disensión. Pues, ¿qué es disentir más que no sentir la misma cosa? Con muchos soldados se forma un ejército; pero ¿no es verdad que la multitud es tanto más invencible cuanto guarda mejor su cohesión entre sí? Y esta cohesión es la unidad que se llamó cuña (cuneus), *como* couneus, *unión reforzada* (1). *Y el amor, ¿qué otra cosa busca sino l aunión con lo que ama, y si es posible, fundirse con él? La grande fuerza del deleite proviene cabalmente de la mucha unión con que se enlazan entre sí los amantes. Y el dolor es pernicioso, porque se esfuerza en separar lo que está unido. Por eso es peligroso y dañoso unirse íntimamente con lo que puede separarse.*

Con los muchos materiales dispersos confusamente antes, pero reunidos, construyo una casa. Yo valgo más que ella, porque soy su causa, y ella es mi hechura; tengo más aventajada naturaleza, porque la fabrico; por eso no puede dudarse de que valgo más que la casa. Mas mirándome a esta luz, no sería mejor que una golondrina o una abejita, pues la primera ingeniosamente construye su nido, y la segunda, su panal; mas yo aventajo a las dos, porque soy animal racional. Pues si la razón se muestra en las medidas bien calculadas, ¿acaso las aves miden con menor exactitud y proporción el nido que construyen? No; es proporcionadísimo. Luego yo soy superior, no por fabricar cosas bien proporcionadas, sino por conocer las proporciones. Y ¡cómo! Los pájaros, sin conocer los números, ¿pueden construir nidos con toda proporción? Sin duda alguna. Pues, ¿cómo puede explicarse esto? Con el hecho de que también nosotros adaptamos la lengua con los dientes y el paladar para formar las palabras, sin pensar al hablar en los movimientos que hemos de hacer con la boca. Además, ¿no hay buenos cantores sin saber música, porque con el sentido natural observan en el canto el ritmo y la melodía que conservan en la memoria? ¿Puede darse una cosa mejor proporcionada? El ignorante no sabe esto, pero lo hace con el impulso de la naturaleza. Pues, ¿cuándo es mejor el hombre y aventaja a los ani-

---

(1) El *cuneus* en el arte militar antiguo era la unidad de combate en forma de triángulo o de cuña.

males? Cuando sabe lo que hace. Luego no hay en mí ningún fundamento de superioridad sobre los animales sino éste: que yo soy un animal racional.

¿Cómo, pues, siendo inmortal la razón, soy yo definido como un animal racional y mortal? ¿Acaso la razón no es inmortal? Uno es a dos como dos es a cuatro; he aquí una proporción o razón absolutamente cierta. Tan verdadera era ayer como hoy, como lo será mañana y siempre, y aunque este mundo perezca, no dejará de ser verdadera esa razón. Ella siempre es la misma, mientras el mundo no tuvo ayer ni tendrá mañana lo que tiene hoy, ni aun en una misma hora ocupa el sol el mismo punto del espacio. Por lo cual, no permaneciendo en el mismo ser, todo está sujeto a mutación dentro de un breve espacio de tiempo.

Luego si es inmortal la razón, y yo que todo lo discierno y enlazo soy razón, lo que es mortal no entra en mí, no me pertenece. O si el alma no se identifica con la razón, y sin embargo uso de ella, y por ella poseo un título de nobleza y superioridad, es necesario subir de lo inferior a lo superior y de lo mortal a lo inmortal.

Estas y otras muchas reflexiones se hace consigo misma el alma bien instruída; pero las omito, no sea que al daros mis lecciones sobre el orden, falte a la moderación, que es la madre del orden. Porque gradualmente se va elevando a una pureza de costumbres y vida perfecta, no sólo por la fe, sino también con la guía de la razón. Pues al que considera la fuerza y el poder de los números, le parece grande miseria y bajeza que con su ciencia y pericia suene bien el verso bien escandido y arranque armonías a las cuerdas del arpa, y permite en cambio que su vida y su propia alma se deslice por vías tortuosas y que disuene con estrépito discordante por dominarles las pasiones bajas y los vicios.

Mas cuando el alma se ordena y embellece a sí misma, haciéndose armónica y bella, puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma Verdad. ¡Oh gran Dios! ¿Cómo serán entonces aquellos ojos? ¡Cuán puros y sanos, cuán vigorosos y firmes, cuán serenos y dichosos! ¿Y cuál será el objeto de la contemplación? ¿Quién es capaz de imaginarlo, creerlo, decirlo? Sólo disponemos del caudal de las palabras usuales, mancilladas con la significación de las cosas más viles. Yo sólo diré que se nos promete la visión de una Hermosura por cuyo reflejo son bellas, en cuya comparación son deformes todas las demas cosas...

En este mundo sensible conviene considerar mucho qué es el tiempo y qué el espacio, y se verá que lo que deleita en parte, sea de lugar, sea de tiempo, vale mucho menos que el todo de que forma parte. Igualmente notará el hombre instruído que lo que ofende en parte es porque no se abraza la totalidad a que maravillosamente se ajusta aquella parte; en cambio, en el mundo inteligible, toda parte, lo mismo que el todo, resplandece de hermosura y perfección.»

San Agustín, *Del Orden*, II, 18, 47-19, 51.

LA SAGRADA CONGREGACIÓN DEL SANTO OFICIO CONDENA DOS LIBROS DE D. MIGUEL DE UNAMUNO

La S. Congregación del S. Oficio, en sesión general del 23 de enero de 1957, condenó, mandando poner en el Indice de libros prohibidos, los dos libros de D. Miguel de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo.*

Advierte al mismo tiempo a todos los fieles que también en otros libros del autor se contienen doctrinas contrarias a la fe y costumbres.

El Romano Pontífice Pío XII, el día 24 del mismo mes y año, aprobó la resolución, que le fué presentada por el Rvdmo. Cardenal Pro-Secretario del Santo Oficio.

Con este motivo, *L'Osservatore Romano* publicó un artículo, que traducimos a continuación:

OBRAS DE UNAMUNO EN EL ÍNDICE

«Personalidades del mundo intelectual español y también de otras naciones han rendido, aun recientemente, grandes elogios a Unamuno. En ceremonia y manifestaciones académicas ha sido exaltada su grandeza, poniéndole como ejemplo que deben seguir las generaciones españolas.

Tales afirmaciones no se armonizan en verdad con la actitud del Episcopado español, que repetidas veces ha denunciado la gravedad de los errores de Unamuno.

En este aspecto son dignas de recuerdo las *Cartas Pastorales* de S. E. Monseñor Antonio de Pildain y Zapiain: «*Don Miguel de Unamuno, máximo hereje y maestro de herejías*»; la del llorado Obispo de Astorga, S. E. Jesús Mérida y Pérez: *La restauración cristiana de la cultura*, y más recientemente *La notificación*, de S. E. Mons. León Villuendas Polo, Obispo de Teruel.

Estos documentos episcopales iban precedidos, desde el año 1942, de la prohibición del libro de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida*, que, según las normas del Derecho Canónico, decretó el que era entonces Obispo de Salamanca, Mons. Enrique Pla y Deniel, hoy Cardenal Arzobispo de Toledo.

El cual hacía notar que la edición examinada por él había sido impresa en Madrid en 1938, cuando sobre aquella ciudad dominaban los rojos.

Los recientes homenajes tributados a Unamuno y el hecho de que sus obras se difunden cada vez más y hacen daños mayores, han movido a las autoridades superiores de la Iglesia a declarar que no es suficiente la prohibición «ipso iure», establecida por el canon 1399, nn. 2, 3 y 6 del D. Canónico. Bajo semejante prohibición caían ya las obras: *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, que han sido puestas ahora en el Indice con decreto de la S. C. del Santo Oficio, que publicamos en otra parte del periódico.

Hay que advertir que en el decreto del S. Oficio no se cita una edición determinada de dichas obras, y así todas sus ediciones y versiones deben considerarse prohibidas.

La condena está plenamente justificada por el cúmulo de errores de suma gravedad contenidos en los libros del escritor español.

En efecto, Unamuno niega la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios; niega la fe en nombre de la razón y del orden trascendental; niega la espiritualidad y la inmortalidad del alma. Niega la Trinidad, la divinidad de Jesucristo, el pecado original, la transubstanciación eucarística, la eternidad de las penas del infierno. Rechaza el culto de la Virgen y la infalibilidad del Papa. Según Unamuno es nuestro instinto vital el que nos hace anhelar por la inmortalidad y la unión con Dios, mientras nuestra razón no puede demostrar la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma: en este contraste consiste el sentimiento trágico de la vida.

En *La agonía del cristianismo*, el autor distingue entre Evangelio y Cristianismo. El Evangelio es la doctrina, la buena nueva; el Cristianismo se hizo con San Pablo «agonía», es decir, lucha. Cristo renació en el ánimo de sus creyentes para agonizar, o sea luchar en ellos; nació la fe en la resurrección de la carne y con ella la fe en la inmortalidad del alma.

Unamuno considera la divina institución de la Iglesia como un mito, y según él, la agonía del Cristianismo se agravó cuando el Concilio Vaticano proclamó el dogma de la Infalibilidad Pontificia.

* * *

El Decreto del S. Oficio, que estamos ilustrando, se distingue de los demás del mismo género, porque añade un Aviso para poner en cautela a los fieles sobre la lectura de las obras de Unamuno, porque en no pocas de ellas hay diseminados graves errores contra la fe y la moral. Nos limitamos a dos ejemplos: en la novela *San Manuel Bueno, mártir*, el protagonista, un sacerdote, que en realidad no cree en Dios ni en Jesucristo, ni en la inmortalidad del alma, ni en ninguno de los artículos de la fe, está calificado como piadoso y bueno y se describe su muerte como la de un santo. En ella se defiende el error dogmático de que es posible que un sacerdote culto y bueno pierda la fe y muera santamente sin ella; e infunde la sospecha en los fieles que el sacerdote dispensa los misterios de Dios sin creer en ellos.

Si del campo dogmático pasamos al de la moral, basta citar la *Vida de Don Quijote y Sancho*, en que se justifica la conducta licenciosa de una joven, Maritornes.

Esperamos que el Aviso del Decreto del S. Oficio haga meditar seriamente a cuantos se han dejado engañar de los que, en nombre de una superior convivencia de las diversas concepciones de la vida, pretenden poner en el mismo nivel a las grandes luminarias del pensamiento español y al hereje Unamuno. Esperamos que así los católicos serán preservados de los peligros que encierran para la fe semejantes escritos.»

(*L'Osservatore Romano*, Giovedi 31 Gennaio 1957.)

BIBLIOGRAFÍA

INCARDONA, Nunzio, *Metafisica di una crisi*, Roma (FRATELLI BOCCA Editori), 1955, 262 págs., rca., 2.000 liras.

La aparición de *Metafísica de una crisis* es el epílogo de un trabajo crítico de selección de materiales y elementos objetivos que forman y articulan la investigación del Dr. Incardona, comenzada en su obra *Problemática interna del espiritualismo cristiano*, y continuada a lo largo de una serie de estudios rosminianos con ocasión del Congreso rosminiano de Stresa. *Metafísica de una crisis* es estructuración teórica y organización sistemática de la problemática tratada en sus trabajos anteriores. Todos ellos versan sobre un problema fundamental que Incardona, en su nuevo libro, centra en el momento esencial de una crisis de la espiritualidad, en la que el pensamiento es a la vez sujeto agente y paciente: la existencia del ser espiritual, como manifestación y posesión de sí mismo, del Ser.

El punto de partida del autor es la posibilidad de objetivar la intimidad de nuestro «ser contemporáneo a la actual problemática filosófica» en el momento que tal problemática llega a su máximo desarrollo, presentándose como una crisis de la espiritualidad. Tal posibilidad y legitimidad, significa la posibilidad y legitimidad de objetivar las formas de inserción de los momentos más íntimos del proceso espiritual y de su dinámica interior, manteniéndose siempre en la teoricidad del discurso. Esta toma de conciencia de la crisis de la espiritualidad viene formulada en la obra que reseñamos desde el interior de la propia espiritualidad contemporánea a la que el autor, como él mismo nos dice, trata de mantenerse fiel.

Desde el principio apuntan las primeras determinaciones de la crisis. La historia del espíritu se presenta hoy como historia exhaustivamente reducida a temporalidad y a proceso inmanente de esa temporalidad. Pero junto a tal afirmación late, como subyaciendo a este enunciado de los datos de la crisis, una idea clara y directriz del pensamiento del autor: la esencialidad del acto-de-ser del Ser, en su existir unívocamente múltiple, esencialidad que da al ente, y concretamente al ente espiritual, una actitud, una disponibilidad, una apertura a una trascendencia.

En los tres primeros capítulos de su obra, el autor, estudia e ilumina las vías más secretas y tortuosas de la especial situación espiritual del Ser que en su existencia encarna hoy un estado inefable de angustia y desesperación, para llegar, al través del estudio de su problemática temporal singular, en los dos últimos capítulos a la misma intimidad metafísica e intemporal del problema. A la significación de la crisis como constitutivo ontológico del sujeto espiritual, del yo; y más aún, a la posibilidad de una trascendencia de la crisis. El autor, al estudiar la tensión dialéctica que anima al sujeto espiritual, y que es al mismo tiempo su máxima fuerza y su extrema pobreza; al explicar el sujeto espisis del Ser espiritual en un descubrir su propio ser en «un-no-ser Otro», porque «repetir» en sí en su propia experiencia el modo-de-ser del Ser, resuelve la crisis del Ser espiritual en un descubrir su propio ser en «un-no-ser Otro», porque este «Otro» *es* de una manera tan absoluta y radical, que está dando el ser a todo, y todo es y puede ser por Él, sin ser Él. En la ultimación metafísica de la crisis, en el momento infinito de su realizarse interior, vive el ser espiritual la luminosa experiencia de Alguien que es al mismo tiempo su necesidad y su libertad.

La especulación de Incardona es netamente ontológica y, en nuestra opinión, está claramente dirigida a superar tres actitudes filosóficas contemporáneas: el existencialismo, el idealismo inmanentista y el materialismo dialéctico. Tales posiciones adolecen, en el sentir del autor, de una insuficiencia teorética. Por una especie de pereza o impotencia intelectual, la especulación se queda en el puro dato, sin ahondar en las entrañas metafísicas de la «*situación*», sin llegar a captar, en la temporalidad y la singularidad, el sentido, el significado, el empeño ontológico de un destino y de una existencia.

La tragedia interna del marxismo viene dada por la reducción de la teoricidad del Ser, a su pragmaticidad; por deducir de datos «*situacionales*», en este caso sociales, las categorías de determinación y justificación del Ser y su verdad. La «*situación*» de la necesidad económica se convierte en el marxismo en la metafísica de la necesidad económica, recortando y mutilando la esencia del ser espiritual.

Análoga deficiencia la del existencialismo, que el autor define como una mediación paradoxal entre el criticismo kantiano y el trascendentalismo idealista.

En cuanto al inmanentismo, un análisis de la existencia del ser espiritual, tomada no en cuanto *situación* como mera temporalidad, sino como *acto del ser*, basta para superarlo. En una analogía profunda, el existente espiritual, siente que es, como el momento que pasa, irrevocable e irrepetible. Siente la esencialidad de la propia existencia. Esta analogía libera al ser de su trágica inmanencia.

La crisis en sus condiciones de determinación, es y será renuncia del espíritu a sí mismo como única realidad. Es un sentirse límite de sí mismo y, por tanto, un liberarse de sí. De este esfuerzo para liberarse de sí surge el yo, como ámbito y mundo en el que se manifiesta la profunda realidad de la crisis.

La obra, editada por las Publicaciones del Instituto de Filosofía de la Universidad de Génova que dirige Sciacca, dada la profundidad de los temas tratados no es de lectura facil.

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ

PENDE, Nicola, *Destino e Libertà*, Roma (EDIZIONI DEL FUOCO), 1956, 166 páginas. *Verso l'uomo nuevo*, Roma (EDIZIONI DEL FUOCO), 1956, 146 páginas.

Una de las grandes conquistas, en los ultimos años, de la ciencia y de la técnica ha sido la «liberación» del hombre. En todos los aspectos: biológico, bioquímico, genético, antropológico, fisiológico, endocrinológico, psicológico, las continuas y serias investigaciones, dentro de los más variados métodos de la técnica, han llegado a las más arduas conquistas y la más alta liberación. Cierto que todo esto ha necesitado fatigosas vigilias, pero por lo mismo ha causado mayores satisfacciones al llegar al final de los problemas.

Y a pesar de todas estas conquistas, con la consiguiente liberación del hombre moderno, sobre la cabeza de toda la humanidad se yerguen nuevos y crueles interrogantes y nuevas e inquietantes perspectivas, capaces de destruir la felicidad y la dicha de las nuevas conquistas humanas. ¡Conclusiones paradójicas de la técnica moderna! Frente a esta humorística paradoja de la ciencia se alza el cristianismo con todos sus valores, basados en la fe y en la esperanza. Se ha dejado oír la voz de hombres, honestos en sus descubrimientos, que no han podido callar los errores de un método y de una perspectiva, exclusiva y preferentemente científica y técnica.

Uno de estos científicos, reconocida su personalidad y sus méritos en todo el mundo, es Nicola Pende, ilustre médico y biólogo italiano. Conocedor de los antiguos mensajes de la escuela griega e itálica, alimentado en la luz de la buena Nueva, estudioso e investigador incansable, aun moviéndose dentro de unos campos desconocidos, no ha quedado prisionero de los esquemas y de las técnicas modernas ni ha permanecido aferrado y anquilosado en las viejas doctrinas. La biotopología, la ciencia de la ortogénesis y la ciencia de la constitución humana, le han proporcionado ocasión de bucear en temas tan atrayentes como lo que nos ofrece en estos dos volúmenes, primeros de una Colección «Exameron» en «Edizioni del Fuoco».

En *Destino e Libertà* el autor intenta dar luz y solución al problema fundamental del «destino» humano. El secular y misterioso problema de la predestinación humana, del destino inexorable a que nadie puede sustraerse, es la piedra de escándalo de cuantos no comprenden la ley cristiana y no quieren admitir la libertad moral del hombre. El autor ha asociado, de una manera nueva y atrayente, el problema de la «predestinación» al de la «predisposición hereditaria»: un término y concepto de orden filosófico-teológico a un concepto o término de orden médico. Y partiendo de esta asociación de conceptos, en problema filosófico-teológico de la predestinación y de la libertad humana recibe sus luces de la medicina constitucionalista y de la ciencia de la herencia morbosa o sea de la genética biológica. Para Nicola Pende, el problema de la predestinación, según los principios de la medicina constitucionalista se podría reducir *de algún modo* al problema de la herencia morbosa por generación y al hecho de la frecuente, si bien no constante, tiranía de las leyes de la herencia patológica humana, que, en última instancia se podría remontar al primer pecado,

«por el poder corruptivo ejercido por Satanás en las genes de las células germinales de la primera pareja humana».

La libertad humana se aclara a la luz de la medicina moderna. Es decir en la vida concreta psicosomática del hombre la libertad es tan sólo relativa, ya que se halla limitada por la constitución biológica del sujeto, por el principio de «la evolución jerárquica ascendente de los varios planos psíquicos». Todo esto no es más que la aplicación práctica de la distinción filosófica entre «libertad de voluntad» y «libertad de acción». Y no es más que la perfecta armonía de la eterna verdad evangélica con la doctrina científica de las constituciones y de las predisposiciones morbosas, físicas y morales. «La voluntad de potencia del yo biológico, empujado por prepotentes necesidades animales, supera con frecuencia el poder de la voluntad del yo espiritual.»

Verso l'uomo nuovo es la continuación lógica de *Destino e Libertà*. Más aún: es la etapa final y el término necesario de la primera obra de Nicola Pende. El camino emprendido se hace luz, realidad, plenitud. La luz se imponía por sus propios destellos, pero era preciso que el hombre, indagando el misterio del ser corpóreo, fisiológico, psíquico, encontrase las huellas del Hombre Nuevo, que no es otro que el resplandor de la luz eterna, la Vida. Y en él el hombre se reconoce como hijo de Dios; y en él la humanidad alcanza la absoluta fidelidad y completa libertad.

Sin pretensiones de tratados escolásticos, estas páginas sugieren problemas, suscitan interrogantes y orientaciones nuevas. Como se nos dice en la advertencia preliminar, «fruto de un coloquio o de un diálogo, estas páginas conservan aquella viveza comunicativa de la vida de cada día». Están concebidas y expresadas en este espíritu de coloquio abierto, sereno, estimulante de ulteriores avances. Dos libros de un hondo pensamiento y de anchos horizontes.

Fr. José Oroz

RAEMAEKER, Luis de, *Introducción a la Filosofía*, Madrid (Gredos), 1956, 368 págs., 75 pesetas.

Es la versión española de la cuarta edición francesa que, con el mismo título, acaba de publicar la Universidad de Lovaina. La versión castellana se debe al profesor Salvador Caballero.

El libro está concebido con cierta originalidad, y en su obligada brevedad ofrece una visión introductoria a la filosofía —Introducción en la Filosofía, diríamos mejor— necesaria y suficiente, teniendo en cuenta el propósito del autor. En sus páginas se cumple lo que el autor ha buscado: suscitar en el lector el deseo eficaz de un estudio filosófico más profundo. El mérito está en que De Raeymaeker ha sabido declarar con finura y claridad el concepto de filosofía, sus exigencias y su despliegue histórico.

La filosofía es considerada en este Manual como disciplina científica, como corriente secular del pensamiento y como obra colectiva. De esta forma ha obtenido una delimitación y esclarecimiento de su objeto, una breve y ordenada historia de la misma, como constante del pensamiento y de la cultura, y una exposición de la situación actual en sus fuentes y en su instrumentación. La pretensión del autor queda lograda plenaménte, ya que la precisión y rigor de la primera parte queda transformada en visión panorámica en la segunda y en riqueza bibliográfica en la tercera. Se inicia el lector así no sólo en el secreto o en la invitación a filosofar, de acuerdo con el ritmo histórico, sino que se le ofrece material de trabajo y selección de recursos para incorporarse a la tarea.

La primera parte, tan trillada, es sabiamente resuelta en las páginas de este libro, al analizar con exquisito cuidado, sencillez y rigor, el orden sucesivo de conocimientos en el hombre, deslindándolos y entroncándolos según los grados de altura y de síntesis causal o «legal» partiendo del conocimiento obvio e irrebatible en su orden. Una vez circunscrito el orden del conocimiento filosófico, el autor estudia los problemas de la filosofía, o si se prefiere, de la problemática filosófica; a saber, el del conocimiento, el del ser, el de la naturaleza y de la vida, y el de los valores.

La segunda parte, aunque bien ordenada y con frases justas y esclarecedoras resulta menos original. Y era necesario que así fuese, teniendo en cuenta el número de páginas dedicadas. Por lo demás, el título y el propósito del autor no

son otros que el de ofrecer una «ojeada a la historia de la filosofía». La tercera parte se inicia con una psicológica invitación a tomar partido por el tomismo. Como muy oportunamente avisa el autor, resulta imposible a unos principiantes realizar por sí mismos la labor de contraste y crítica de los diversos sistemas, y por lo tanto, si se ha de aceptar una escuela, la tomista ofrece mejores garantías. Presentando así la cuestión, y para principiantes, el autor está asistido de todas las razones. Sólo que a nosotros se nos antoja que el problema permite otros planteamientos, y que quizá habría que separar más claramente lo que pudiéramos llamar «dirección» en filosofía y lo que llaman «escuela».

Finalmente las 130 ultimas páginas, —el libro consta de 368— están dedicadas a una enumeración verdaderamente notable de libros, diccionarios, enciclopedias, Revistas, Asociaciones, etc., etc., que dan suficiente idea de que la vida filosófica es algo vivo y extendido en la vida y actividad científica del mundo. También aquí los principiantes han de estar agradecidos a Luis de Raeymaeker y a la Biblioteca Hispánica de Filosofía de la Editorial Gredos que patrocina la edición española, por este ofrecimiento en el que están recogidos y ordenados los moteriales dispersos de bibliografía si, como se desprende ante la lectura de la enumeración, las obras o revistas españolas han sido añadidas por el traductor español, merece elogios y agradecimientos.

Adolfo Muñoz Alonso

FR. IGNACIO M.ª DE LA EUCARISTÍA, O. C. D., *Hombre - Mundo - Redención: Concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo.* (Prólogo del Excmo. Sr. Dr. Fr. José López Ortiz, Obispo de Túy) Valencia (Ediciones Mediterráneo), 1954, 212 págs.

No es fácil presentar una síntesis de esta obra del P. Ignacio Barrachina, que pretende traer su grano de arena a la solución de los grandes problemas espirituales de hoy. Lo cual significa ya que nos hallamos ante un expositor del pensamiento de San Agustín, que siente el peso del hombre actual, el cual quiere darse cuenta de su situación en el mundo, y sobre todo de la posibilidad de salvarse.

Por eso se estudia al hombre como proceso, dándose al problema del mal el punto céntrico que le corresponde en la especulación religiosa de San Agustín. Pero aquí no queda el hombre encadenado fatalmente al mal, sino se le muestran los caminos de la redención y de la esperanza. El problema del pecado se resuelve con el amor infinito de Dios, que lo suprime y perdona. Al contrario, «depués de darle una vuelta más al rompecabezas del pecado, los existencialistas han encontrado la novísima idea de que el pecado es la misma existencia». Es decir, que los modernos vuelven al maniqueísmo, que hace tanto tiempo abandonó San Agustín. Por eso, mérito es de este libro volvernos a la sana ontología agustiniana, que no confunde el ser y el mal, la privación y la substancia, sino los discierne finamente, para que el ser humano pueda lograr su plenitud de expansión, y de su vida. Y así, aunque aquí se presenta la existencia cristiana, implicada en el mundo, con todo, el autor logra poner bien claros los límites entre ambos, dándonos una especie de síntesis de mundología, de antropología y soteriología, iluminadas con las luces de la fe y de la especulación de San Agustín.

El cristiano, aunque está ligado al mundo, pertenece a Cristo por la fe y el amor. Es un ser redimido del mundo, en cuanto éste significa potencia adversaria a Dios y a todo lo santo. Por eso la redención significa también una desmundanización de los cristianos por la gracia y la fe viva. Así la victoria de Cristo sobre el mundo es la victoria de los cristianos sobre el mismo. El cristiano, como tal, es un ser radicalmente victorioso. Su fe es una victoria sobre el mundo. Y lo mismo su esperanza, sello íntimo también del verdadero cristiano.

Como se ve, este libro toca problemas muy contemporáneos, con un estilo cordial y agustiniano. San Agustín habla al hombre de hoy, «sin camino y con angustia», para descubrirle el camino de Cristo y de la esperanza. Por eso estas páginas agustinianas, en que el autor ha hecho tan alto aprecio de las *Enarraciones* sobre los salmos, contienen un noble mensaje de actualidad. El libro va precedido de un prólogo muy atinado del Excmo. Sr. Dr. Fr. José López Ortiz, Obispo de Túy, y lo presentan muy bien *Ediciones Mediterráneo*, de Valencia.

V. Capánaga.

RAPISARDA, Emanuele, *Consolatio Poesis in Boezio*, Catania (Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Università), 1956, L-60 págs., rústica, 1.000 liras.

Uno de los grandes —no siempre muy original, por cierto— pensadores de la Alta Edad Media es sin duda Boecio. A él debe toda la Edad Media el gran influjo de la tradición filosófica helénica en sus traducciones y resúmenes de Platón, Aristóteles, Porfirio, y en sus comentarios. A pesar del gran papel que con su obra como traductor, comentarista y compendiador ha desempeñado en la cultura medieval, es para nosotros más conocido por su obra original *De consolatione Philosophiae*. Aparte del valor de la obra en sí —realmente no trata de la filosofía sino en el libro V—, lo que ha hecho que nos sea tan conocida es el ambiente y las circunstancias en que es compuesta. Éstas, como se sabe, no son otras que las cuatro paredes de una cárcel y las desgracias de un hombre enfrentado con las desdichas de la vida humana, en un ansia y alarde de superación mediante la resignación y el sometimiento a un destino.

La obra del ilustre Profesor de la Universidad de Catania no es una obra de análisis filosófico, si bien no puede sustraerse a la tentación de apuntar algunas ideas, por cierto muy precisas y preciosas. Ha emprendido un camino nuevo y singular, cual es el recoger de la obra todas las poesías que contiene y publicarlas juntas frente a una traducción italiana en prosa. A todo ello precede una larga e interesante introducción, muy profundamente pensada y maravillosamente desarrollada, en la que discute una problemática de grandes y originales horizontes.

La *Consolación por la Filosofía* se ha presentado siempre como una terrible esfinge, con todo el complejo de sus problemas que justifican las más variadas y opuestas interpretaciones. Comúnmente se considera la obra de Boecio como un último esfuerzo para hacer sobrevivir en el mundo occidental el neoplatonismo en armónica coexistencia con el cristianismo. El mérito de Rapisarda ha sido poner de manifiesto en la obra de Boecio su valor estético y humano, sobre todo en su aspecto religioso. De ahí la edición de todas y solas las poesías del *De Consolatione Philosophiae*, separadas de la prosa, puesto que con ellas se explica más fácilmente el aspecto humano de la obra.

La edición de Rapisarda aspira a colocar en el centro las vicisitudes humanas del poeta en un momento existencial hacia Dios, hacia Cristo, término ideal de la caridad que se identifica con los sufrimientos y los pecados de los hombres. Junto a los diálogos de Boecio con sus pensamientos —*Philosophia*—, se nos manifiestan los impulsos y los movimientos del corazón en un afán de consolación. Consolación que, para nuestro poeta, no es tanto el vigoroso desprendimiento de los problemas racionales cuanto la dulzura de los espectáculos y de los sucesos universales, que son otras tantas huellas de la caridad de Cristo.

La valiosa introducción comprende temas tan interesantes como «La poesía del *De Consolatione*», «Síntesis entre neoplatonismo y cristianismo», «La poética boeciana: *dulcedo* y *mulcedo*», «*Theoria* neoplatónica y *religio* romana», «La *caritas*», «La purificación de los pecados», y otros de no menos interés. La traducción italiana es perfecta y armoniosa.

La crítica italiana ha recibido la obra de Rapisarda como un libro verdaderamente nuevo e importante. Ettore Paratore se expresaba así: «El volumen de Rapisarda debe ser gozosamente saludado como una contribución revolucionaria al conocimiento de la *Consolatio* boeciana, como una obra que suscita toda una nueva problemática de acuciante interés. Este libro producirá las más encendidas discusiones y constituirá un punto seguro para el desarrollo de los estudios sobre Boecio.»

FR. JOSÉ OROZ.

DE STEFANO, Rodolfo, *Legge etica e legge giuridica*, Milano (GIUFFRE), 1955, 122 págs., rústica, 700 liras.

De tres partes se compone el presente libro. En la primera se estudia el derecho en la cultura moderna. En la tercera, el derecho y la cultura moderna. La segunda, que es la fundamental, lleva como título general «Las tres esferas del ethos», y como apartados, el de la esfera ética de la contingencia, el de la

libertad y el de la necesidad, para estudiar por último el momento común a los tres. Como se puede apreciar fácilmente, los títulos prometen una temática sugestiva. Una introducción nos pone en camino de desarrollo y nos anuncia el propósito del autor.

Esta obra es el aspecto especulativo, teórico, filosófico de la concepción del derecho mantenida por el autor. En otro libro, anunciado en estas páginas, y que no hemos conseguido ver hasta el presente, se completa el pensamiento, desde un ángulo de visión empírico. Estos dos aspectos nacen por una exigencia expuesta y probada en otras páginas.

Como advierte De Stefano, su obra se mueve en la línea teórica más exigente, sin que la concreción del tema al momento jurídico prive a las consideraciones de la fundamentación y despliegue filosófico. Es un esclarecimiento filosófico de problemas inesquivables del mundo moderno. Según el autor, se trata de unos fenómenos esencialmente modernos en el área de la «mundanidad», pero sin que esta mundanidad determine un punto de visión e interpretación necesariamente materialística ni apriòricamente espiritualista. La relación de mundo e inmanencia, que —siempre en la concepción del autor— es la relación de hombre y mundo, exige la toma de posición metódica que De Stefano acepta. La idea de mundo está siempre en referencia «humana», aunque esta referencia sea más explícita en unas concepciones que en otras, y en alguna —como el existencialismo heideggeriano— sea de correlación existencial.

En este doble juego de inmanencia-trascendencia encuentra el autor motivo de su estudio. Sin embargo, convendrá advertir, como indicación fundamental, que tanto la inmanencia como la trascendencia son tomadas en diversos sentidos, y con amplia significación, que a veces resulta equívoca. El autor ensaya la siguiente caracterización trilemática: lo trascendente puede ser lo real en el mundo, lo que aparece en el mundo no siendo sin embargo real, lo que ni es real ni aparece en el mundo. Como las tres partes se resuelven en contradicción, el autor concluye que el inmanentismo es, desde el punto de vista de la «mundaneidad», un sinsentido.

Para poder formar un juicio conclusivo de esta obra, habremos de tener muy presentes las ideas del otro volumen. Por otra parte, es una advertencia que nos hace el autor, y a la que nos atendremos en la recensión del volumen anunciado. Aquí sólo podemos expresar que el autor se mueve en la línea de la filosofía contemporánea, tratando de esclarecer el sentido de la cultura.

A. MUÑOZ ALONSO.

MUÑOZ ALONSO, Adolfo, *Valores filosóficos del Catolicismo*, Barcelona (JUAN FLORS, Editor, Colección «Remanso»), 1954, 194 págs.

El tema de este ensayo de la Colección Remanso, en la que el editor barcelonés Juan Flors va regalando una serie de volúmenes que enseñan, educan y recrean a los lectores españoles, se adapta bien a la mentalidad filosófico-teológica de A. Muñoz Alonso. Es una obra llena de enjundia y modernidad, que pretende aclarar un argumento que apasiona a nuestro tiempo: las relaciones entre la filosofía y la teología, o entre la razón y fe; un tema cristiano y humano a la vez, muy expuesto a tergiversaciones y errores. Se requiere un pensador fino y penetrante, como el autor de estas páginas, para tratarlo dignamente. Quizá algunos exigirían para tan grande argumento una mayor extensión y perfección técnica, con citas abundantes, con aparato crítico e indicación de fuentes, etcétera. Pero semejante atuendo y rigor no se avenía con la intención del autor y del editor de la Colección, porque Muñoz Alonso se dirige a un público extenso, amigo de lecturas fáciles y de libros flexibles que pueden meterse bien en la cabeza y el bolsillo. De aquí su estilo periodístico y moderno; pero que no desdice del argumento, el cual se deslíe en unos veinte capítulos y temas, de máxima importancia para la cultura católica y filosófica de hoy. La verdad; Jesucristo; la filosofía y la verdad; Dios, suprema verdad; la creación; la revelación; el alcance de las verdades reveladas; la existencia de Dios; la inmortalidad del alma; el misterio; Cristo, como Verdad de Dios para el hombre; valor filosófico de su Unión hipostática; valor filosófico de la Trinidad; la civilización; el problema

del mal; la historia; la salvación; el hombre-persona; he aquí el panorama ideológico de *Valores filosóficos del Catolicismo.*

Dada la grande ambición del temario, el autor sólo tenía que contentarse con escorzos y rápidas síntesis, con insinuaciones y esbozos de ideas, para que el lector siga trabajando con ellas, que es el fruto más deseable de esta clase de libros. Por lo mismo, el estilo tiene densidad y peso, y vuelo armonioso que deleita. A veces se dilata en exponer largamente un argumento, como el origen de la filosofía, que nace con Tales de Mileto y su investigación del principio de las cosas, que para él, hombre isleño y amigo de contemplar y de jugar con el agua, era este elemento. Otras veces condensa las ideas y las expresa como en aforismos, que dicen más que lo que parecen decir. «Los misterios del Catolicismo con los que esclarecen la verdad del hombre, de las cosas, de la historia, del mundo, de la ciencia.» «La primera verdad del Cristianismo es la siguiente: un Hombre es la verdad.»

Pensamientos bellos, bellamente expresados, abundan en todas las páginas: «Bien podemos decir sin exageración que la verdad natural, filosófica, reflexiva, inclina a la meditación: la verdad sobrenatural, revelada, nos inclina a la genuflexión. La verdad natural hace abrir más y más los ojos: la verdad revelada ensancha más y más el corazón.» «La plenitud de los tiempos era el vacío de los hombres, y cuando el amor de los hombres duerme, Dios se hace hombre de amor.» No puede negarse que estos y otros muchos pensamientos, esparcidos a voleo por todo el libro, son ingeniosos y de fina labra estilística.

El misterio de Cristo, camino, verdad y vida llena con su presencia la especulación sobre los valores filosóficos del Catolicismo, como no podía ser menos tratándose de la Verdad misma personal, hecha carne por amor a los hombres. Y aunque el autor se abstiene casi completamente de citas ajenas, aquí le ha seducido una de las páginas más resplandecientes de los *Nombres de Cristo*, de fray Luis de León, sobre la generación eterna del Hijo de Dios, «que es como un manar de una fuente, y como una luz que sale con suavidad del cuerpo que luce, y como un olor que, sin alterarse, espiran de sí las rosas».

La lectura, pues, de este libro nos convence suavemente de la fuerza, de la eficacia salvadora del Catolicismo con respecto a los mejores valores de la cultura humana. El Cristianismo respeta las conquistas sanas del hombre, se asimila todos los conceptos racionales, que le ayudan para deletrear a los hombres el divino misterio que encierra.

Y no sólo salva todo lo limpiamente humano, sino también lo eleva y transfigura, y lo viste de aquel *nitor Dei* que diría San Agustín, aquel resplandor de Dios, que da claridad, auge de decoro y hermosura a cuanto toca.

VÍCTOR MASINO

MERTON, Thomas, *Silence in Heaven: A book of the Monastic Life* (Text by Thomas Merton, with ninety photographs and many texts from religious writings, translated from the French by Phyllis Cummins), London (THAMES & HUDSON), 1956, 68 págs. de texto y 90 fotograbados, encuadernado, 35s.

No cabe duda de que nos encontramos ante un libro verdaderamente extraño y admirable. Extraño, ya que no es corriente ver una colección de fotografías de monjes que han «posado» expresamente para el fotógrafo. Admirable, en cuanto que no sabemos qué admirar más, si la perfección de las fotografías o la sencillez de los monjes captados en la vida ordinaria del monasterio. Pero a pesar de todo creemos que ha sido el mundo el que se ha lanzado a admirar la vida de estos hombres retirados en la paz del claustro, y no los monjes los que han pretendido suscitar la publicidad con las 90 fotografías que se contienen en este precioso libro, ricamente editado por Thomas & Hudson, de Londres.

El título no puede corresponder mejor a las fotografías. Toda la vida de un monasterio, de benedictinos, cistercienses, cartujos, camaldulenses o carmelitas descalzas, se convierte en una atmósfera de silencio, recogimiento y de paz. Y todo ello se consuma y perfecciona en la paz y el gozo de Dios, que, como dijo un poeta francés, no es sino «el Silencio en el Cielo». Para comunicar a los que están fuera del claustro y para hacer llegar hasta ellos algo de la paz y del silencio monacales, un grupo de monjes franceses, de la famosa Abadía de La

Pierre-Qui-Vire, han recogido 90 fotografías de monjes y monjas y del ambiente en que se desarrolla su vida de trabajo y de oración.

El libro se abre con un prefracio sobre el silencio, de Thomas Merton, autor bien conocido por sus libros sobre la vida monástica, traducidos a las principales lenguas modernas. A continuación, en nueve capítulos, se desarrolla toda la vida del monje, centrada en estas dos palabras: *Ora et labora*. Las fotografías nos hacen asistir al trabajo de los monjes, a la *lectio divina*, a la vida común, al alma misma de la vida monástica, a las varias etapas que terminan en la profesión religiosa, etc. Termina el libro con las fotografías dedicadas al llamado *opus Dei*, o sea oficio divino y santa misa.

Cada uno de los capítulos de fotografías va precedido de unos textos sobre la vida monástica, que se han reducido todo lo posible. La impresión de estos textos y la perfección de las fotografías dejan uña huella profunda en la mente. El tamaño de los tipos empleados en el libro contribuye también a crear una atmósfera de silencio, indispensable para comprender el profundo silencio que reina en la vida del monje. Estamos seguros de que el libro ha de hacer mucho bien en las almas y ha de disipar muchos prejuicios sobre la vida monástica. Creemos que la lectura del texto, y sobre todo las fotografías, ha de encontrar admiradores, incluso entre los que no son cristianos vivientes. Para todos, en medio de estos tiempos de ruidos y de movimientos, va escrito *Silence in Heaven*, en una edición perfecta y cuidada en sus más mínimos detalles.

FR. JOSÉ OROZ

WISEMAN, F. J., *Roman Spain: An introduction to the Roman Antiquities of Spain and Portugal*, London (BELL & SONS, Ltd.), 1956, 240 págs., 21 fotogr. y 3 planos, encuadernado, 18s. 6d.

España es, sin duda alguna, uno de los países donde más huellas han dejado los dominadores romanos. Podríamos decir que en cada una de las provincias españolas hay cientos de lugares con recuerdos romanos. Este hecho ha impulsado al autor de esta obra a escribir un libro, que no podía ser más que una introducción sobre las antigüedades romanas en la península ibérica, como lo había ya hecho con la Galia romana el prof. Olwen Brogan, en la misma colección.

El libro comienza con una descripción histórica en los ocho primeros capítulos de las actividades de los romanos en la península ibérica durante los 600 años de su ocupación, en sus diferentes épocas: luchas de Roma y Cartago, luchas de Roma contra España, España durante la República, César y Augusto, España bajo el Imperio. Después de una breve explicación sobre la finalidad y la función de los edificios públicos en España, el autor trata de las principales ruinas romanas que todavía se conservan en España, al través de sus tres Provincias: Tarraconense, Bética y Lusitania. En el capítulo último se ocupa de la contribución española a la vida y las letras romanas.

El libro está, dentro de la sencillez —el autor en el prólogo advierte que va destinado a los estudiantes o estudiosos del mundo latino, o del español antiguo, y no a especialistas—, escrito muy acertadamente y con pleno conocimiento del asunto tratado. Es un buen manual para quien desee poseer una cultura general sobre nuestras antigüedades romanas. Y si, como dice el editor, el libro es único en su género en lengua inglesa, no podemos por menos de felicitar efusivamente al autor que, con su obra, contribuye poderosamente a la difusión de un tema tan interesante e importante.

FR. JOSÉ OROZ

SCIACCA, Michele Federico, *La Filosofia Morale di Antonio Rosmini*, Roma (FRATELLI BOCCA, Editori), 1955, 238 págs., rústica, 1.200 liras.

La primera edición de esta obra apareció en 1938. Desde hace unos lustros estaba agotada. El profesor Sciacca ha creído entregar la segunda edición sin someter el texto a modificaciones fundamentales, contentándose con algunas variaciones que afectan más a la forma que al fondo y enriqueciéndola con bibliografía reciente.

Lo que significó este libro en su primera edición es bien conocido para quienes hayan seguido el pensamiento de Sciacca y para quienes el pensamiento de

Antonio Rosmini haya merecido atención. En realidad, el libro fué pensado y escrito desde una situación intelectual personal, pero dotado de una objetividad verdaderamente impresionante. Se escribió apartándose de interpretaciones corrientes, por creer que respondía al sentido más auténtico del pensamiento moral de Rosmini. Sabido es que la ética de Rosmini no es un capítulo aislado de la filosofía del filósofo de Rovereto, sino una de sus ramificaciones ensaviadas por el principio fundamental de la idea del ser y de sus formas.

Después de los valiosos estudios que sobre el pensamiento moral de Rosmini nos ha traído el Centenario, esta obra de Sciacca no sólo conserva todo su valor y lozanía, sino que se presenta como indispensable y nos permite apreciar también la dependencia que de ella guardan otros estudios. Séanos permitido añadir que, en buena línea rosminiana, el autor expone en una primera parte los fundamentos metafísicos y gnoseológicos del pensamiento de Rosmini, en una cincuentena de páginas, como indispensable introducción para entender a derechas el desarrollo de la filosofía moral.

La obra es el volumen V de las «Obras completas» de Sciacca, que tiene en curso de publicación la Editorial romano-milanesa de Bocca.

Adolfo Muñoz Alonso

URS VON BALTHASAR, Hans, *Teresa de Lisieux* (Historia de una misión), Barcelona (Editorial Herder), 1957, 371 págs.

No se puede menos de saludar con gozo la edición magnífica en que la Editorial Herder, de Barcelona, presenta la obra del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar sobre Santa Teresita de Lisieux. Es una obra hagiográfica de tipo nuevo, muy del gusto de hoy, en que filosofía, teología, hagiografía, espiritualidad se dan la mano para poner en la luz y hermosura que merece a «la gran Santa de los tiempos modernos», como la llama Pío XI.

La información bibliográfica es completa, así como la de la exégesis que se viene haciendo sobre la espiritualidad de Sor Teresita. Ella, que dijo: «Yo no hallo nada en los libros», seguramente hallaría en éste el retrato de su alma.

Su amor a la verdad, que es la palabra fundamental de su vida; su existencia teológica, nutrida de la doctrina de la Iglesia, al escucho del *Magister interior* agustiniano: «Jesucristo me instruye secretamente», dice ella; los estados en que sucesivamente vive: el secular de la familia, en un mundo doméstico, que se convierte para ella en imagen viviente del cielo; el tránsito suave al estado religioso, siguiendo la vocación de carmelita para sufrir más y ganar así almas para Cristo; la adhesión a la regla, que ajusta a su alma como un cilicio de penitencia y ornamento espiritual, porque para ella «un día de carmelita pasado sin sufrimiento es un día perdido»; su vida de continuo sacrificio, vivida con fe amorosa; el amor de Dios, entendido sociológicamente, «porque cuanto más íntimamente se une a Dios, más ama también a todas sus hermanas»; la observancia rigurosa de los votos, su continuo ocultamiento en el *Deus absconditus*, particularmente encarnado en la *Santa Faz;* su adhesión a los cargos, como misión única de conducir las almas para Dios; su despego a todo carisma glorioso para vivir en el olvido completo, en la más silenciosa soledad; su amor al oficio divino, que era su dicha y su martirio, por el gran deseo de rezarlo sin faltas; la dilatación de su corazón en el seno de la Iglesia, hasta convertir su existencia directamente en una función de la misma Iglesia, llena de dinamismo y fecundidad universal; la apertura continua de su conciencia a los horizontes objetivos de la Iglesia, con particular afecto al mundo misionero, viviendo la misma vida religiosa como medio para salvar almas; la alianza de esta fuerza activa con la contemplación, con espíritu de absoluta entrega a la inmolación y al sufrimiento; el sentimiento vivísimo de la comunión de los santos, y el pensamiento continuo de la expiación vicaria por los hermanos, por la comunidad cristiana y aun por todos los hombres; el nuevo resplandor del «caminito», con que allana la vía de subir a Dios a tantas almas pequeñas, ansiosas de sencillez y de altura; su vocación poética y ambiciosa de sembradora de rosas en todos los confines del mundo; la práctica de la infancia espiritual, que en el fondo responde a la exigencia de la doctrina agustiniana de la gracia y del *semper sub ipso parvuli* del gran Doctor; la indiferencia ignaciana con que se entrega a la voluntad de

Dios, «dejándole hacer con su pelotita todo lo que ella guste» y pasando la vida entera «echando flores a Jesús»; he aquí a grandes pinceladas los rasgos puros y auténticos que Urs von Balthasar descubre y describe magistralmente en su nuevo libro. Hay capítulos que llevan como un afán, al parecer excesivo, de modernidad, como el titulado «Tiempo y eternidad». Con todo, la exposición se ajusta a lo real, porque tiempo y eternidad, aunque nos parecen eco de muy recientes o actuales filosofías, en la vida de los santos son problemas entrañables. Para ser santo hay que saber dónde estamos y a dónde vamos, meditar en la vanidad de vanidades y en el *Ego sum qui sum*. Y Teresa de Lisieux tuvo una aguda sensibilidad para sentir el destierro de la tierra y suspirar por el cielo. Las criaturas todas son flores que nacen, viven breve tiempo, florecen y acaban. «Pero las flores del camino conducen al Amado», dice esta gran maestra carmelitana del amor.

Como San Agustín, Teresa se inquieta por el problema del Tiempo, y da de él una definición muy española: «Yo me pregunto qué es el tiempo. El tiempo es sólo una ilusión, un sueño».

En resumen, nos hallamos ante un libro vigoroso y rico, que abre horizontes nuevos para la hagiografía cristiana. Verdad es que nos hallamos también ante una de las almas más bellas y de más contenido espiritual del Cristianismo. Ella atrae a las novicias humildes e ignorantes, pero también a los filósofos, como nuestro autor. Porque Teresita tiene la ambición del verdadero filósofo: «Yo no pude alimentarme más que de la verdad».

Quizá algunas frases suenen un poco fuertes: «También Teresa de Lisieux purifica el templo a latigazos» (pág. 244). Tal vez podrán discutirse algunas interpretaciones, por ejemplo, cuando se pone a la Santa en contraste con los grandes místicos españoles de su propia familia carmelitana (pág. 347) o cuando atribuye a la Santa el mérito de haber despegado la contemplación de todo resabio neoplatónico, distanciándola tal vez demasiado de los grandes contemplativos medievales. Pero estas mismas interpretaciones, convidando a una mayor profundización, contribuyen al valor de la obra.

Agradecemos a Herder este gran servicio que presta con la publicación de la obra de Urs von Balthasar a la espiritualidad católica de nuestra Patria.

VICTORINO CAPÁNAGA

BRETON, Stanislas, *Conscience et intentionnalité*, París-Lyon (VITTE), 1956, 292 págs.

Pertenece este libro a la Colección "Problèmes et Doctrines", que con evidente acierto y selección cuidadosa está dirigiendo, para la Editorial Vitte, el ilustre filósofo Régis Jolivet. La inclusión en la Colección es ya una garantía para el lector, en cuanto a la doctrina y en lo que atañe a la competencia y oportunidad.

El autor atiende al concepto o definición de "intencionalidad", tal como han venido desenvolviéndose desde Brentano, con el alto moroso en Husserl, y el desarrollo posterior en el existencialismo, particularmente en Sartre. De Sartre toma pretexto el autor para entrar en cuestión. Desde la introducción, a manera de prólogo, se aprecia que Bretón pretende, sobre todo, afinar los conceptos, las ideas y las expresiones, con el fin de poder valorar crítica e históricamente la "intencionalidad" y su alcance filosófico.

En el capítulo primero estudia el tema de la intencionalidad y de la inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino. Para nadie, por novicio que le supongamos, es un secreto la raíz escolástica que el problema tuvo en sus inicios, y cómo el mismo Brentano lo reconoce, aunque no percibieran los filósofos de la escuela todo el alcance temático. El autor reconoce en este punto los méritos de la obra de Hayen al respecto. En Santo Tomás, Breton precisa la intencionalidad psicológica, distinguiéndola de la intencionalidad intelectual (intencionalidad operativa e intencionalidad conceptual), ya que el término "intención" en Santo Tomás dista mucho de ser unívoco. Pasa después, en el capítulo II, al estudio de la intencionalidad en Brentano, tomada como base para una Psicología nueva, la psicología descriptiva, que es la que abrió el camino a una fenomenología. La dualidad de sentidos que se revela en la intencionalidad es la que esclarece las vicisitudes de la Fenomenología. Para una recta intelección del problema y para

una fijación de conceptos, el autor hace un acertado resumen de la Psicología desde el punto de vista empírico, de Brentano.

Pasa después el autor al análisis, estudio y apreciaciones sobre la fenomenología de Husserl, que constituye el nervio del libro. Husserl parte de Brentano, pero no para continuar en la línea trazada por éste, sino más bien poniendo de relieve la oposición. Acontece con Husserl respecto de Brentano lo que con Brentano respecto de la Escolástica; a saber, que no sacan todas las consecuencias que ofrece el descubrimiento. La Fenomenología nace, pues, como señala el autor "de una inspiración y de un disentimiento" (pág. 39). Para describir la "conciencia intencional", Stanislas Breton toma como base el quinto y sexto estudio husserliano de las *Logische Untersuchungen*, ya que son imprescindibles para comprender el desarrollo ulterior de las *Ideas* y de las *Meditaciones cartesianas*. El autor se ajusta en su trabajo a estos epígrafes: "La conciencia intencional", "El análisis intencional", "Noesis y noema: las estructuras noético-noemáticas", "La intencionalidad constitutiva", "La intencionalidad trascendental", pasando después a "Ensayo de síntesis", terminando con "Problemas y perspectivas".

Es en el capítulo IV, el "Ensayo de síntesis", donde el autor se revela con gran penetración y originalidad, ya que es donde se valoran las divergencias y oposiciones, desde unas bases originales y fundamentales de sistema. Toda una serie de nuevas perspectivas son anotadas por Breton, derivadas de una concepción del mundo, de la historia, del hombre, de la inteligencia y aplicable igualmente a cada una de ellas.

Libro excelente, claro y profundo, que a la vez que resume el tema apunta a consideraciones más actuales del mundo, de la libertad y de existencia.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

METZGER, Henri, *St. Paul's Journeys in the Greek Orient* (Trans. by S. H. Hooke from the French), London (SCM PRESS, Ltd.), 1956, 76 págs., 12 fotogr. y 4 mapas, encuadernado, 8s. 6d.

Henri Metzger, miembro de la Escuela Francesa en Atenas y del Instituto Francés de Estambul, tuvo la oportunidad, en la primavera de 1946, de hacer un viaje desde Smirna hasta Adalia. Este viaje y la estancia en el Cercano Oriente le animaron a escribir el presente librito, que no tiene pretensiones de ninguna clase, sino que está escrito con la finalidad de ayudar a la comprensión de la descripción que en los *Hechos de los Apóstoles* se hace de los viajes del Apóstol San Pablo. Por lo mismo no se quiera buscar en las páginas de la presente obra otra cosa que una descripción personal y real de los tres viajes del Apóstol, desde un punto de vista particular.

Dedica un primer capítulo al estudio del Oriente griego en tiempos de San Pablo, y en él pone de relieve el carácter griego del mundo en que evangeliza el Apóstol, a pesar de estar bajo una organización política romana: la administración provincial, la organización civil y hasta las costumbres sociales retenían todavía la estampa griega. Y este carácter griego, con las consecuencias del concepto griego de la "polis", constituye, en parte, una de las dificultades de la predicación del Evangelio. En los cuatro capítulos siguientes trata de los tres viajes o misiones paulinas y del viaje de Pablo como prisionero de Jerusalén a Roma. Una sucinta cronología de los viajes misionales paulinos y una selecta bibliografía dan remate a la obra.

Este librito, escrito con galanura y con viveza, ofrece a cuantos se interesan en los pueblos y ciudades donde predicó San Pablo una guía clara y precisa. Las fotografías y los mapas, muy evocativos.

FR. JOSÉ OROZ

CLARK, Francis, *Anglican Orders and Defect of Intention*, London (LONGMANS, GREEN & Co.), 1956, XX-216 págs., encuadernado, 25s.

En 1896 León XIII nombraba una Comisión para estudiar la materia de las Órdenes conferidas por los anglicanos. De todo ello salió la Bula *Apostolicae Curae*, en la que se declaraba que dichas Órdenes sagradas eran inválidas por

defecto de forma y por defecto de intención. Desde entonces las discusiones se agravaron y aparecieron muchos libros explicando, tratando de explicar, el significado, el razonamiento y la autoridad dogmática de dicha Bula. Este estado de controversia ha tenido sus épocas de verdaderas luchas, si bien actualmente los ánimos, de los católicos y de los anglicanos, se mueven dentro de una esfera de espíritu irénico que se ha manifestado en diversas reuniones.

El libro que nos ofrece el P. Clark se mueve precisamente dentro de esta atmósfera de paz y de reconciliación y trata de fundamentar su discusión en los principios evidentes de la Teología, acerca del valor y de la intención sacramental. La complejidad del asunto tratado ha dado origen a falsas interpretaciones, lo mismo en un bando como en otro, según admite el propio autor. Desgraciadamente, los impugnadores y defensores de la Bula han adoptado, a veces, posiciones insostenibles y han confundido miserablemente el significado real de las palabras "defecto de intención" y "defecto de forma". La tarea del autor se ha centrado en la distinción clara y segura de los términos, que analiza larga y, diríamos, exhaustivamente en su obra.

En los tres primeros capítulos analiza las diferentes interpretaciones sobre el particular. En el cuarto aquilata, hasta el extremo, el significado de la Bula cuando habla de la "intención". En el siguiente se hace eco de las objeciones de más peso contra la interpretación que él admite. En el sexto trata de la simultaneidad de intenciones contrarias en el ministro de un sacramento; en el séptimo estudia "el principio de exclusión positiva" en la teología presente y trata de su aplicación al caso de las Ordenaciones anglicanas en la discusión de los años 1895-1896. Se ocupa, en el capítulo noveno, del defecto de forma, y en el décimo, de la cuestión de los Antiguos Obispos Católicos en las Ordenaciones anglicanas.

Desde el principio se advierte que el estudio del P. Clark se mueve alentado de un espíritu de concordia y con unas ansias de paz y de unión. Esto le hace tomar muy en serio las objeciones propuestas por los principales teólogos anglicanos sobre el particular: Lacey, Puller, Dix, Morton y otros.

Las conclusiones a que llega el autor podrán no parecer aceptables para los propios anglicanos, pero se verán obligados a reconocer un estudio objetivo e imparcial sobre un asunto de tanta trascendencia para el porvenir del Anglicanismo. Quienes no estén preparados para recibir el *Magisterium* oficial de la Iglesia Católica no aceptarán, por lo tanto, la validez de las premisas del autor. De todos modos, la obra presente servirá para que esos tales vuelvan a considerar sus propias opiniones y admitan que en la Bula *Apostolicae Curae* no existen las oscuridades e inconsistencias que ellos creyeron descubrir, y por supuesto las contradicciones de la Bula y de la doctrina teológica. Creemos, con el autor, que estas páginas pueden servir poderosamente para hacer desaparecer los obstáculos de una mala representación e interpretación que se alza en medio del camiño de quienes con buena voluntad buscan y anhelan la verdad y unidad Católicas.

FR. JOSÉ OROZ

RENOIRTE, Fernand, *Elementos de crítica de las ciencias y Cosmología,* Madrid (GREDOS), 1956, 274 págs.

La Biblioteca Hispánica de Filosofía nos viene ofreciendo una serie de libros manuales de Filosofía de evidente utilidad y recto criterio, en la que predominan los autores de lengua francesa. El que ahora reseñamos viene a constituir una introducción a la Filosofía de la Naturaleza, y se publica en la Colección después de haber aparecido la Epistemología, la Sociología, la Metafísica general. la Introducción a la Filosofía.

El libro es, casi en su totalidad, y desde luego en los capítulos fundamentales, una recopilación de artículos aparecidos en la *Revue néoscolastique de Philosophie* hace ya varios lustros. Sin embargo, el engarce que les ordena es lógico, y el carácter de libro queda patente.

El autor se propone exponer el alcance de los conocimientos científicos y ofrecer criterios de valoración. Partiendo del conocimiento de sentido común, el autor va estudiando el proceso de formación de las teorías científicas, con el fin de que el lector se percate qué valor cabe atribuir a las teorías que se suceden

en la explicación de los mismos fenómenos. Como se aprecia fácilmente, el cometido del libro es evitar los equívocos en las concepciones de la ciencia y de las ciencias, interpretando las correcciones como superación en nueva teoría y más adecuado conocimiento o expresión.

La primera parte, bajo el título de "Exposición crítica de algunas cuestiones de ciencia positiva", hace un recorrido de la teoría atómica y molecular, de la clasificación natural y de algunos problemas ulteriores, como el carácter atómico de la electricidad, del fenómeno de isotopía, etc. En la segunda estudia los "Elementos de Crítica de las Ciencias", en tres capítulos que tratan, sucesivamente, de los hechos y las cosas, las leyes, las teorías. Es, a nuestro juicio, esta segunda parte la más interesante del libro, ya que nos ofrece criterios de gran valor y de utilidad innegable para apreciar el valor y sentido de las teorías y de las afirmaciones que establecen los científicos.

La tercera parte se titula "Elementos de Cosmología". Se reduce a un análisis del mecanismo, del dinamismo y de la teoría de la materia y de la forma, expuesto todo ello con claridad y sencillez, y sin gran profundidad, sin duda porque no entraba en el propósito del autor, ya que confiesa que para la intelección del libro no se precisa ningún estudio especial o universitario.

Como en España no abundan los tratados de Cosmología redactados en lengua española, bien venido sea este manual introductorio de Renoirte, que nos brinda la "Biblioteca Hispánica de Filosofía", de la Editorial Gredos, que dirige Angel González Alvarez.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

TORAL PEÑARANDA, Carolina, *Un niño que se llamó Jesús*, Madrid (Edit. SAPIENTIA, S. A.), 1955, 86 págs., rústica, 30 pesetas.

Todo el encanto, gracioso e infantil, del Dios-Hombre se encuentra plasmado en este libro, escrito por manos femeninas con el deseo y aspiración de recordar a los niños la infancia de aquel *Niño que se llamó Jesús*. La lectura de este libro es capaz de modelar en las mentes infantiles la maravilla grandiosa que se inicia con la Creación y termina en aquella primera Navidad del portal de Belén.

La autora destaca "la hechicera humildad de la Virgen Madre junto a la viril protección de su santo esposo José, y el milagro de amor de Dios bajando al mundo entre la alegre algarabía de los ángeles cantando el *Hosanna* y la sencilla admiración de los pastores que velan en los altos montes".

A cada uno de los diez capítulos que componen el libro acompañan sendas ilustraciones de Félix Fuente, con lo que se hace todavía más atrayente la obra. Un vocaulario de los términos más difíciles —el libro está escrito «Para los niños de mis amigos"— da fin al libro. La lectura es amena, y en todas las páginas late un espíritu femenino que hace más atrayente la obra.

FR. JOSÉ OROZ

STAUFFER, Ethelbert, *Cristo y los Césares* (Trad. de Marina de Fuentes), Madrid (Edit. ESCELICER, "Col. 21"), 1956, 432 págs., rústica, 50 pesetas.

Ante todo debemos advertir que el autor de este libro no es católico; Stauffer es profesor de Teología en Erlangen. Esto nos puede explicar alguna de las afirmaciones que encontramos al través de la obra, afirmaciones que no están del todo opuestas al dogma católico sino que más bien nos confirman que la verdad y el acierto históricos no están lejos de las personas que tratan de hallarlos con buena fe y voluntad. Además, por si lo que acabamos de decir no convence, el libro lleva el *Nihil obstat* del Obispado de Madrid.

La obra se abre con un capítulo subyugador sobre Mito y Epifanía en que el autor describe de un modo perfecto la evolución del mito antiguo hasta lograr su pleno desarrollo en la Epifanía de Cristo. El lenguaje de todas las religiones antiguas que, en última instancia, viene a ser el contenido de todo mito, no tiene sentido hasta que Cristo se manifiesta a los hombres. El autor analiza, de paso, la teoría de los ciclos cósmicos en la historia que explican el mito histórico natural. Al mito del fatalismo universal, como única conclusión, sucede el mito histórico del Imperio que se consuma en una acción política, en un Adviento Imperial. Pero la Epifanía es algo más que un mito sin futuro, como el mito histórico-

natural o el mito histórico del imperio. Es la revelación de Dios. Es el reconocimiento de un futuro verdadero: el Dios misericordioso. Con el título de Hijo de Dios, Jesús ha dado interpretación verdadera y exacta al mito, como "lenguaje de una religión". Con su Epifanía Jesús ha tomado posición tan silenciosa como irrevocable para la Historia, y ha encarnado la Historia misma.

A este capítulo, pórtico y clave de toda la obra, siguen otros tan sugestivos como éstos: "La política conciliadora de Julio César". "Una prematura fiesta de Adviento", "Augusto y Jesús", Nerón, el salvador del mundo", "Domiciano y Juan", "Imperium gratiae". Cierra la obra un capítulo sobre "La caída del mundo antiguo y el mensaje europeo de la Iglesia". Creemos que era una conclusión lógica y esperada, pero nos hemos sorprendido ante la profundidad de expresión que sostiene el nuevo mensaje, ante las cenizas humeantes del mundo de los Césares, de la heredera de Cristo. "Nos mantendremos erguidos entre las ruinas de la Humanidad y no echados por el suelo con aquéllos que no tienen esperanza", habían gritado los cristianos en el siglo de la danza de la muerte. Y ese grito tuvo la virtud de arraigarse en una misión nueva para la Iglesia, como fué el surgimiento de sus filas del primer gran político del imperio, de sangre romana y confesión católica.

El tema del imperio romano es, una vez más, la base de un estudio como el presente de Stauffer. Pero la obra presente posee un algo que la diferencia de las que le han precedido. Tal vez no encontremos en sus páginas la profusión de notas eruditas y críticas que hallamos en obras similares, sobre todo de autores germanos atraídos fuertemente por el tema del imperio. (Ha sido una omisión «ex professo» del autor, como advierte en el epílogo.) Pero en todas sus páginas alienta un espíritu nuevo, dentro de una brillantez y profundidad extraordinarias, que se manifiesta en el enfoque original de la obra, al estudiar todos los acontecimientos históricos "sub specie aeternitatis". Éste ha sido el gran acierto del autor. No dudamos de calificar el libro de interesante y atractivo, bajo todos los aspectos, para quienes se interesen sobre temas de los que se han llamado "Filosofía o Teología de la Historia".

Fr. José Oroz

GUTIÉRREZ LASANTA, Francisco, *Balmes el Filósofo de la Hispanidad*, Logroño (Imprenta Torroba), 1956.

La presente obra del presbítero Francisco Gutiérrez Lasanta reproduce diversos trabajos del autor que obtuvieron galardón en el I Centenario de la muerte de Balmes, en 1948. Apresurémonos a decir que tanto por el estilo, como por el favor y acopio de doctrina, esta obra del Profesor Guitiérrez Lasanta atrae la atención y merece ser leído.

El autor enlaza este libro con otros anteriores desarrollados en la misma línea de pensamiento temático y discursivo, de alguno de los cuales se ha hablado ya en nuestra Revista. Se justifica el título otorgado a Balmes de "Filósofo de la Hispanidad", lo que le permite al autor ensayar unas disquisiciones al hilo de la lectura de Balmes, acerca de los conceptos y de las palabras claves, así como de las realidades y problemas que la Hispanidad suscita.

El autor divide su trabajo en seis capítulos que titula, respectivamente: "El filósofo de la Hispanidad", "Apóstoles de la Hispanidad", "La grandeza interna de España, Hacia la última conquista social, Obstáculos frente a la Hispanidad", "Hacia la glorificación de Balmes"; y se cierra con un epílogo: "Balmes y la Inspiración de María", y un apéndice: "Balmes y Menéndez Pelayo ante la cuestión protestante en España".

Los capítulos de exposición positiva están basados en textos esclarecedores del filósofo catalán, y constituyen una preciosa antología. El capítulo V, que titula el autor "Obstáculos frente a la Humanidad o Cartas de Balmes a Unamuno", constituye un trabajo original, ya que se trata de encontrar "armas para combatirlos a todos, lo mismo en común que por separado...", entendiendo por todos, a aquellos intelectuales que discurren por España al margen de la tradición. Gutiérrez Lasanta pasa revista a las obras conocidas escritas sobre los filósofos actuales, o actualizados, particularmente de la generación del 98, centrando las afirmaciones de los críticos. Da muestras de conocer nuestro autor los estudios y obras sobre el tema, y una vez extraído el material, copia las

cartas de Balmes a Unamuno en un admirable juego de comentario sobre los temas fundamentales de la filosofía y de la religión. Es mérito del autor, que merece ser señalado, el hacer entrar en escena vicios de raíz hondamente moral —pecados capitales— en muchas de las desviaciones de los intelectuales. Como también merece notarse el regusto de los clásicos que se aprecia en la disposición literaria de los capítulos.

Felicitamos al autor por esta nueva obra que viene a enriquecer su bibliografía sobre temas hispánicos enfocados todos ellos desde una dimensión religiosa.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

FIDANZA BONAVENTURA, Johannes, *Das Leben des Heiligen Franz von Assisi.* Mit ainem Vorwort von Reinhold Schneider. Freiburg (Verlag HERDER), 90 págs.

La Editorial Herder de Friburgo publica en la colección ZEUGEN DES WORTES la Vida de San Francisco de Asís, escrita por San Buenaventura. Es un lindo volumen, presentado con la pulcritud y gusto que caracterizan las publicaciones herderianas. La breve introdución de R. Schneider ayuda para una lectura gustosa del librito. San Frascisco y San Buenaventura son dos figuras típicas del franciscanismo, que casi se tocan en el tiempo. El biógrafo respiró la férvida atmósfera de devoción y entusiasmo de los que vieron al fundador de la gran Orden y fué un intérprete veraz y seguro de su espíritu. Como General de la Orden conoció de buenas fuentes la vida de San Francisco, el cual se dice que le puso el mismo nombre de *Buena Ventura,* cuando de niño fué presentado al Santo, para que le curase de una enfermedad. Visitó los Santuarios del franciscanismo, como el Monte Alvernia, y de los compañeros del Santo tomó noticias para redactar esta piadosa biografía, donde se respira, como en todos los escritos de San Buenaventura, el calor íntimo, la suavidad de estilo, la constante aspiración a las alturas.

Biógrafo y biografiado se hermanan en un mismo espíritu de contemplación y caridad. Cuando dice por ejemplo: "Todo lo hermoso que se ofrecía a sus ojos, le hacía levantar la vista hacia la fuente, dispensadora de vida. En todo lo bello contemplaba al Bellísimo: de todas las cosas hacía él una escala para subir al Amado de su alma" (pág. 62), San Buenaventura nos está haciendo su propio retrato y biografía interior. O cuando describe en el Santo de Asís la perfecta consagración a Dios, su austeridad y su alegría, su humildad y obediencia, su pobreza y mansedumbre, el ardor de su caridad y deseo de martirio, su contemplación e inteligencia de las divinas Escrituras, su devoción a Cristo y a sus misterios, San Buenaventura junto a la letra de los documentos y noticias relativas al biografiado, tiene la clave de su propio espíritu franciscano para interpretar la vida de su héroe.

De aquí el valor y el encanto perdurable de esta clase de libros, que son siempre tan antiguos y modernos. Así se comprende que se divulguen aún en nuestro tiempo.

VÍCTOR MASINO

SCHUMACHER, Heinrich, *El vigor de la Iglesia primitiva* (trad. de Constantino Ruiz Garrido), Barcelona (Editorial HERDER), 1957, 256 págs., rca., 48 ptas.

Dentro de un mundo de tantos adelantos materiales, en todos los sentidos, se deja percibir aún por el menos observador un cierto deje de tristeza, de desquiciamiento y de precariedad que no obedece a otro fenómeno que a la falta de principios sanos y vigorosos a que ajustar la conducta de la humanidad. Todo esto no es más que una derivación lógica de la falta de contacto vivificador con la religión, con lo sobrenatural que es lo único que puede salvar al hombre, que en todos los momentos siente ansias de inmortalidad y superación de la materia. La religión, pues, y concretamente el Cristianismo es lo único que puede devolver a la Humanidad el equilibrio perdido.

Por eso no es de extrañar que el hombre moderno, desde tantos puntos de vista distintos y a veces opuestos, no ha podido por menos de mirar al Catolicismo con interés, ya que a pesar de sus adelantos y de la superficialidad de

sus concepciones se ha sentido incapaz de desprenderse de los valores eternos. El Catolicismo se presenta ante su vida como la fortaleza, depositaria de tales valores. El Catolicismo se alza como el único camino que conduce, en medio de las arideces del desierto, al refrigerante oasis de las riquezas del Evangelio. Por lo mismo se impone, de todas formas, un conocimiento más profundo de la esencia del Cristianismo, un retorno a la Iglesia primitiva, suficientemente fuerte para mantener al hombre en la peregrinación presente.

Y este es el mérito de la presente obra: pretende ser "un estímulo y una contribución a este renacimiento y renovación espiritual". Para ello nada más apto como estudiar las fuentes primitivas del Cristianismo, los documentos del Nuevo Testamento y los del siglo II. Y es que en aquellos siglos, junto al vigor decreciente del paganismo, alentaba vigoroso el torrente de la nueva vida en Cristo, vida que impregnaba y vivificaba, con fervor divino, a todos los cristianos. Y esa vida producía entonces los más deleitosos frutos de la plenitud de Cristo.

Schumacher ha sabido ofrecer una síntesis admirable del vigor y nueva vida de los primeros siglos del Cristianismo. Una ojeada al índice puede ser el mejor aliciente para leer el libro. Se nos presenta el Cristianismo, según el testimonio de los autores contemporáneos, del Nuevo Testamento, como nuevo orden de vida, como vida de los regenerados. Cierra la exposición un epílogo sobre el valor actual de la vida nueva. Libro de sólida doctrina y de actualidad para el mundo moderno.

FR. JOSÉ OROZ

TEMPLIER, Joseph, *L'Amour partagé*, París (LES ÉDITIONS OUVRIÉRES, Coll. "Mon Village"), 1956, 174 págs., rca., 300 francos.

Como muy bien advierte el autor en la introdución del libro apareció antes en artículos separados en "Mon Village", dedicada principalmente a campesinos, dentro de un ambiente preferentemente rural. Tal vez esto sea preciso indicarlo, para poder comprender mejor algunas alusiones y sobre todo el carácter de la obra. Son los campesinos, los menestrales los que nos cuentan dificultades y sus esperanzas; sus esposas nos confían sus sufrimientos y sus dichas. Y dentro de los secretos humanos de estas gentes, es la palabra de Dios la que alienta, la que señala la ruta del diario caminar en medio de la espesura de la vida.

El título mismo de la obra encierra todo un programa y señala el medio a que va dirigido. "*L'Amour partagé* es el don generoso del hogar para quien solicita su concurso en la actividad caritativa y social, aceptada como una solícita prolongación del amor. Es la verdadera dicha, costosa al mismo tiempo, impartida a los esposos unidos en el mismo espíritu de sacrificio. Es la paz del alma, fundada en la certeza de participar de la acción misma de Dios viviente en medio de los hombres."

Todos los capítulos del libro han sido vividos. Por eso su realidad y su triunfo. Y han sido los mismos obreros, campesinos, alentados y calentados en el fuego del hogar cristiano, los que lo han vivido. Y son ellos los que nos dan su mensaje de amor y de paz. Libro atrayente, por el asunto desarrollado y por el espíritu que alienta en cada una de sus páginas.

FR. JOSÉ OROZ

SIMONETTI, Maria, *Studi Pascaliani*, Roma (FRATELLI BOCCA), s. a., 172 páginas, 1.350 liras.

Cuando tanta literatura se vierte en el estilo apasionado —no siempre apasionante— sobre Pascal, un libro como el de María Simonetti representa un hermoso ejemplar de trabajo serio, documentado y revelador. En efecto, el contenido fundamental y cardinal de esta obra se basa en un estudio de los *Pensées* de Pascal, tratando de señalar el texto definitivo, pero fijándose en las "vueltas del estilo", como diría un clásico latino, para así acertar con el estado de ánimo del escritor, y para percatarse de la labor del pensador en la redacción cuando se esfuerza por dotar de claridad y precisión a sus ideas, sentimientos o sugerimientos.

Esta tarea filológica de María Simonetti es previa a cualquier interpretación filosófica, aunque nos atrevemos a decir que no cabe tarea filosófica correcta sin esa previa labor lingüística, sobre todo en pensadores como Pascal. El tormento de Pascal, fué un tormento espiritual, pero también —o quizá por ello— tormento de expresión. Parece como si en el gozo de la belleza alentara el consuelo de la verdad y del acierto.

La autora divide su libro en seis capítulos. En el primero pasa revista a los estudios críticos sobre el estilo de Pascal, considerándole como expresión del espíritu clásico y como expresión del espíritu barroco. En el segundo analiza el "castigo" del estilo, atendiendo a las variantes. Es este capítulo un penetrante ensayo en el que la fuerza analítica y la agudeza de la autora quedan bien patentes. Los comentarios son más bien parcos aunque lúcidos. Como quiera que los *Pensées* es una obra fragmentaria, cabe siempre la objeción de la problematicidad de la perfección estilística de los mismos. Simonetti se hace cargo de la posible reconvención, y señala el carácter concluso de la obra. Se estudian y analizan detenidamente en el capítulo III los varios medios de expresión usados por Pascal, sobre los que recae y gravita el pensamiento Pascaliano.

El capítulo IV describe el desarrollo reciente de la tradición crítica del texto de los *Pensées*. Este desarrollo reciente de que habla la autora se refiere a los últimos cincuenta años. Aparecen, en orden de examen, Brunschvicg, Strowski, Chevalier, Tourneur, Lafuma. De estos cabe especial mención, por consignarlo también la autora, de Zacharie Tourneur y de Louis Lafuma. El capítulo V está dedicado a la historia reciente de las interpretaciones del texto pascaliano. Se reducen a las idealísticas y pesimistas, y en éstas, las de Rauh, Unamuno y Romano Guardini. En lo que atañe a Unamuno, acierta de pleno María Simonetti cuando recoge en todo su valor la frase de Miguel de Unamuno, según lo cual lo que él expone es "su Pascal". Es, por lo demás, una constante del pensamiento unamuniano, que toma a los demás como impulsos energéticos, olvidándose —creemos que de propósito— de las intenciones del autor citado o leído.

En el último capítulo —el VI— la autora dibuja la figura del pensador al través de los *Pensées* bien analizados en una labor de análisis y de armonía.

Una bibliografía de obras consultadas cierran las 169 páginas de este libro, bien escrito, agudo y de importancia clara para una interpretación pascaliana, que publica el Instituto de Filosofía de la Universidad de Génova, del que el profesor Sciacca es motor y ejemplo.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

RAYMOND, M., *Tres monjes rebeldes* (*Primera época de la "Saga de Citeaux"*), trad. de Felipe Ximénez Sandoval, Madrid, 1956, 312 págs., rca., 50 pesetas.

— *La familia que alcanzó a Cristo (Segunda época de la "Saga de Citeaux")*, traducción de Felipe Ximénez de Sandoval, Madrid, 1956, 368 págs., rca., 55 ptas.

Estos dos libros, junto con *Incienso quemado*, constituyen la trilogía de la "Saga" de Citeaux, en que el P. Raymond, plenamente conocido y admirado por sus muchos libros traducidos todos ellos al español, traza poéticamente la maravillosa historia de la primitiva Orden del Císter. El P. Raymond, siguiendo en ello el género nórdico de las "sagas", canta los orígenes del Císter, sus tiempos heroicos y "legendarios", y tomando de la vida real unos sucesos extraordinarios, les infunde un aliento de poesía y de leyenda del más alto valor emocional.

Tres monjes rebeldes relata la vida monástica de los tres santos Fundadores: Roberto, el Rebelde; Alberico, el Radical, y Esteban Harding, el Racionalista. San Roberto, que dió el primer paso fundando la abadía de Citeaux; San Alberico, que consolidó la obra y obtuvo del Papa la confirmación del monasterio, y San Esteban Harding, que consiguió una bula pontificia por la cual se otorgaba reconocimiento Papal y sanción eclesiástica a la que desde entonces se conoce como la Orden del Císter.

La familia que alcanzó a Cristo describe la vida de todos los hijos de Tescelin de Fontaines, que con Bernardo a la cabeza, ingresaron en Citeaux, sien-

do abad Esteban Harding. La familia Tescelin de Fontaines, bajo la dirección del gran Bernardo, "da mate" al Rey Divino y con ello alcanza a Cristo. La historia de esta familia "que alcanzó a Cristo" es verdaderamente extraordinaria. Sus siete varones, llenos de alegría vital y de amor al combate, y sus dos mujeres, sensibles igualmente a la satisfacción de la vida pero sabedoras de los verdaderos caminos del hombre, estuvieron en contacto con todos los aspectos y todos los tipos humanos.

Papas, reyes, cardenales, diplomáticos, santos y pecadores, fueron de una u otra manera, amigos o enemigos de la ilustre familia. Asedios de grandes ciudades, torneos y otras actividades de los grandes señores medievales tuvieron como escenario de tierra de esta familia, hasta que, de pronto y como el violento rumor del viento, todos sus componentes se reunieron para el mayor de los asedios y el más brillante de los torneos, abandonando todos los lujos, honores y riquezas al encuentro de Cristo, su nuevo y gran caudillo.

El principal mérito del P. Raymond es haber sabido comunicar a sus héroes un espíritu vivificador. Ha abierto de par en par sus sepulcros de piedra y ha resucitado a los varones que allí dormían, inyectándoles en sus venas petrificadas sangre caliente. Ha encendido soles y estrellas en sus ojos cerrados, ha dotado de voz y de aliento sus gargantas que segó la muerte. Y al conjuro mágico de su verbo cálido, aquellos *Tres monjes rebeldes* y toda *La familia que alcanzó a Cristo* han comenzado a moverse y a hablar, y sus lecciones nos conmueven y jamás se pueden separar de nuestra imaginación y de nuestro corazón.

Con su estilo vivaz y movido el P. Raymond ha reconstruído la epopeya de Citeaux que al calor de su pluma recobra nueva vida y subyuga nuestra atención como la más apasionante novela de nuestros días. En esto radica el éxito siempre creciente de la obra de este cisterciense americano. Las ediciones, cuidadosas todas ellas, que nos brinda Ediciones STVDIVM son más perfectas y superan con mucho a las anteriores, argentinas. La traducción, sin americanismos de ningún género, es correcta y castiza como todas las que nos ofrece Ximénez de Sandoval.

FR. JOSÉ OROZ

HERMANN KRINGS, *Meditation des Denkens*, München, (Kösel-Verlag), 1956, 74 págs.

Este librito de H. Krings, pulcramente publicado por la Editorial Kösel de Munich, es una meditación sobre el pensamiento del hombre, un breve comentario e introdución a la metafísica del espíritu, expresada en las palabras de Santo Tomás: *...intellectus a quo homo est id quod est.* Por el pensamiento el hombre es un ser racional. Estudia las diversas significaciones y aplicaciones de la palabra pensar —denken— y su orientación fundamental al ser con el pensamiento el gran mundo se hace riqueza y posesión del pequeño que es el hombre. La libertad íntima de que él goza, la relación con la palabra externa, la trascendencia son propiedades del pensamiento humano. Particularmente la filosofía es su fruto, así como la determinación de las leyes del mundo. La filosofía nació de la contemplación de la naturaleza: los primeros pensadores fueron naturalistas. Ellos plasmaron las palabras-claves: *logos, kosmos, physis.* Por eso desde el principio el pensamiento aspira a la unidad y totalidad de la explicación del mundo. Los griegos señalaron en este aspecto la ruta perpetua a los esfuerzos del pensamiento. Su problemática ha alimentado siempre la más noble curiosidad del espíritu humano.

Como se ve, el librito de H. Krigns, es denso de ideas, y moderno de expresión, de muy provechosa lectura.

VÍCTOR MASINO

ALFREDO NICOLA TOSTI, *Nell'Isola Immortale del Pensiero.* Perché va male il mondo. Librería A. V. E., Roma, 382 págs.

Libro de grandes ambiciones y aun de grandiosa concepción es éste de Monseñor Tosti, el cual no sólo halla tiempo para trabajar en su oficio de la Congregación de Religiosos, sino también para meditar sobre los graves problemas

que se refieren a la mejora del mundo. La alegoría, en que se exponen las muchas ideas de este libro, es de proporciones dantescas. El pensamiento, el corazón y la fantasía navegan por espacios inmensos, recogiendo doquiera las voces de la verdad para imprimir un desenvolvimiento más justo y racional a la historia que van haciendo los hombres. Tosti es poeta, pero en toda su prosa poética, ricamente imaginosa, arde el fuego del renovador, del moralista, del apóstol que quiere un mundo mejor que éste donde vivimos. El espíritu dantesco o si se quiere el de Savonarola inflama las arengas que las hijas del cielo —fe, esperanza y caridad— dirigen a los hombres, llamándolos a un mundo nuevo y de justicia. Un alma sollamada por la injusticia grita en estas páginas ardientes. En la *Isla inmortal del Pensamiento*, la Fe, Esperanza y Caridad revelan todos los secretos, que interesan al hombre. Toda la historia de la creación, de la caída, de la redención, con sus grandes etapas y personajes, pasa ante los ojos de los lectores, enseñando, recreando, amonestando. Porque todo en este libro son imágenes, altos pensamientos, y estímulos de fuego, para crear un mundo mejor.

Así la poesía, la fe, el pensamiento reflexivo, la anécdota vivida, todo tiende a formar un conjunto armonioso de ideas, que orientan a los lectores de hoy.

V. CAPÁNAGA

BRODRICK, James, *Saint Ignatius Loyola: The Pilgrim years*, London (BURNS & OATES), 1956, 372 págs., 14 ilustr., enc., 30 s.

Para muchos el nombre de Ignacio de Loyola no evoca sino al autor de los *Ejercicios Espirituales* o al Fundador de la Compañía de Jesús. Muchas veces se corre el peligro de no ver en el santo español a un ser tan "humano" como su contemporánea santa Teresa de Ávila, por ejemplo. El mérito principal del presente libro es, precisamente, describir al "hombre" Íñigo de Loyola, desde su nacimiento hasta la fundación de la Compañía de Jesús, poniendo de relieve su aspecto humano, que ha sido a veces olvidado porque, como se ha dicho, "los vascos no entran en la historia".

El P. Brodrick, autor de "Saint Francis Xavier" y reconocido historiador de los Jesuítas en Inglaterra, nos ofrece un estudio profundo, basado en la propia biografía del Santo, y por lo tanto de la máxima autoridad. La obra no puede por menos de interesar a quienes traten de estudiar al hombre y las actividades de este español que con sus huestes cambió el curso de la historia europea del siglo XVI. Después de estudiar, en los dos primeros capítulos, el aspecto histórico y geográfico del pueblo vasco, con todo su extraordinario y sugestivo fondo etnológico, el autor nos pone en contacto con Íñigo de Loyola, el "gentleman soldier" herido en Pamplona.

Son, sin duda alguna, los años mozos de nuestro Santo los que más interés despiertan, y junto con los años estudiantiles de París los que constituyen la parte más movida de los sesenta y cinco años que estuvo en este mundo. Más todavía, es la historia de estos años de juventud, de crecimiento, de evolución lenta del hidalgo mundano español hasta el gran místico y amado de Dios, lo que forma la parte central de los estudios ignacianos de nuestros tiempos. El índice solo de los capítulos que componen el libro pueden dar la mejor idea del mismo, que como hemos dicho se basa en la propia autobiografía del Santo y en los reconocidos *Monumenta Historia Societatis Iesu*. He aquí el contenido: "Green Valley and Grey plain" (se refiere al contraste Vascongadas-Castilla); "Gentleman Soldier"; "Assignation with God"; "Nueva Vida"; "Pilgrim's Progress"; "A Caballero at School"; "Paul in Chains»; "La Ville Lumière"; "A third Class of Men"; "Sunrise on Montmartre"; "The ship that failed".

El libro contiene detalles preciosos de la vida estudiantil de la Universidad de París del siglo XVI, y todo él está escrito en un estilo alegre y lleno de fascinación al mismo tiempo que de enseñanzas. Constituye un caso de la posibilidad de escribir hagiografías en estilo atrayente, y no triste y tosco. La Editorial España-Calpe acaba de publicar la edición española de la obra, una prueba más del valor y riqueza espiritual de la misma.

FR. JOSÉ OROZ

STANBROOK, Benedictines of, *In a great tradition: Tribute to Dame Laurentia Mc Lachlan, London* (JOHN MURRAY), 1956, 328 págs. y 16 ilustr., enc., 25s.

El libro está dedicado a una gran tradición, que es el Convento Benedictino de Stanbrook, Inglaterra, fundado en 1625 en Cambray, y a su última Abadesa, Dame Laurentia McLachlan. Para quienes consideren la vida monástica sólo como altas vallas de separación del mundo, la vida de esta abadesa inglesa puede parecer un verdadero enigma, sobre todo si tienen en cuenta que de sus ochenta y siete años pasó setenta encerrada en su Monasterio. Y a pesar de todo eso, ella fué una persona sin fronteras o, en frase de Bernard Shaw, "an enclosed nun with an unenclosed mind".

La obra está dividida en tres partes. En la primera se nos hace una descripción histórica de los antecedentes de la Abadía de Stanbrook: Cambrai, Compiègne y Salford. En la segunda parte se hace una comparación entre el pasado y el presente, para llegar a la conclusión de que, "a pesar de todas las vicisitudes de tiempo y circunstancias, a pesar de la diferencia de condiciones externas, Santa Hilda, Santa Eanswith, Santa Milred y Santa Ethelburga reconocerían como una auténtica heredera de su vida interior a una monja benedictina del siglo XX".

La tercera parte trata exclusivamente de esta gran Abadesa Benedictina, amiga de los dignatarios de la Iglesia Católica y de los príncipes de la Iglesia de Inglaterra, de estudiantes católicos fervorosos y de agnósticos de profesión, de hombres y mujeres dedicados al teatro, de poetas, artesanos y humildes campesinos. A ella se debe, principalmente, la restauración del Canto Gregoriano en Inglaterra, y ella fué una verdadera autoridad en la transcripción de manuscritos mediévales. Pero sobre todo ella, como muy pocas personas, tuvo una extraordinaria capacidad para la amistad. De entre sus amistades hay que destacar a Mr. Sydney Cockerell y George Bernard Shaw, muchas de cuyas cartas se publican por primera vez en este libro.

Es un libro que se lee con verdadero placer e interés, no desprovisto al mismo tiempo de provechosas enseñanzas. Toda clase de lectores, cualquiera que sea su credo y su posición social, ha de gustar, sin duda alguna, de estas páginas que describen una de tantas vidas, poco conocidas, pero no por eso menos graciosas y atrayentes. Todas sus páginas están impregnadas de una fuerza sutil e irresistible que absorbe su interés y que para no pocos puede ser una verdadera fuente de inspiración.

FR. JOSÉ OROZ

LUMBRERAS, Pedro (O. P.), *La Continencia periódica*, Madrid (Ediciones STVDIVM), 1956, 48 págs.

El conocido teólogo y publicista dominico, Profesor en el *Angelicum* de Roma, acaba de publicar este interesante opúsculo sobre el tema tan debatido e interesante cual es el de la continencia periódica.

El opúsculo, de una claridad meridiana, tiene tres capítulos. En el primero se establece la tesis: "La continencia periódica es normalmente ilícita, lícita sólo por excepción".

En el segundo se alegan las razones para probar su ilicitud cuando se hace una práctica normal u ordinaria.

En el tercero se señalan los casos en que excepcionalmente resulta lícita.

No hay que decir que el P. Lumbreras sigue fielmente las enseñanzas de Pío XII en su célebre discurso a las comadronas católicas italianas del 29 de octubre de 1951.

Es muy recomendable la difusión de este opúsculo para el ambiente conyugal de nuestro tiempo.

V. C.

MÜLLER, Marianus (O. F. M.), *Angustia y esperanza: Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo*, Barcelona (Herder), 1956, 379 págs., 52 ptas.

El traductor español de este libro, P. Miguel Oltra, O. F. M., resume en el prólogo el amplio y denso contenido del volumen, desarrollado en trescientas setenta y nueve páginas mediante una extensa introducción y once capítulos.

La obra del P. Müller —dice— viene a llenar un gran vacío en el campo filosófico-teológico. El título del original, *Die Verheissung des Herzens (Promesa del corazón)*, publicado en 1953, no expresa en castellano el verdadero sentido de la obra; de ahí el titularlo *Angustia y esperanza*, evocación del *irrequietum cor* agustiniano, denominación más acorde con el ambiente filosófica contemporáneo.

El presente volumen es el primer de una amplia colección (veintiún volúmenes) titulada «Begegnung und Vandlung», literalmente «Encuentro y Peregrinación», pero que, atendiendo a su alcance ideológico, queda mejor expresado como «Laberinto y Clave», título de la versión castellana: laberinto filosófico que nos confunde y clave satisfactoria que sólo está en Dios, es decir, en la *imago Dei*, entendida no como un sello que se imprime, sino como una constante creación.

La cuestión filosófica palpitante en la actualidad es la inquietud y desesperanza, que se traduce en confusión de ideas procedentes de la desvitalización de la teología« cómodamente ceñida a una estructuración conceptual y tradicional aristotélica» (pág. 10), pero trágicamente falta de vitalidad y, por consinguiente, de eficacia en la vida cristiana. A llenar ese vacío, buscando la clave del *mare magnum* presente y abriendo la «puerta acerrojada» del espíritu, se endereza la presente obra del P. Müller: es preciso transformar la fórmula anselmiana *Credo ut intelligam*, reducida hoy a un frío y seco intelectualismo, en esta otra *Credo ut amen*, que es la finalidad principal de la fe revelada y de la teología.

En la amplia introducción se explanan los siguientes epígrafes: I. La crisis de nuestra teología. II. Defectos de nuestra teología: intelectualismo religioso, activismo deístico, separación teológica del servicio a la vida, depauperación como resultado de partidismos. Estos son los defectos más salientes que trata de remediar la colección «Laberinto y Clave» mediante la Teología seráfica, que renovará la actual estructura ordenando la dogmática según el principio del diálogo, que es el de la *imago Dei (principium deiformativum)*, contra el principio deformativo que hasta aquí viene rigiéndola.

La estructura total de la colección puede resumirse así:
Primera parte: El rostro de la creación (volúmenes I-X).
Segunda parte: Fuerzas transformantes (volúmenes X-XVIII).
Tercera parte: El rostro de Dios (volúmenes XIX-XXI).
El presente volumen corresponde al primero de la primera parte.

Tras de la introducción y plan de la obra desarrolla el autor, en once capítulos, temas tan sugestivos, profundos y actuales como los siguientes: La exigencia del corazón (I), ¿A puertas cerradas? (II), La imagen viva del ser (V), ¿Qué es el hombre? (VI), etc.

Y todo ello en un estilo rigurosamente filosófico y teológico sin menoscabo de la belleza literaria y a base de rica documentación en los teólogos clásicos (San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, D. Escoto) y de los escritores y filósofos modernos (Marcel, Sartre, Guardini, etc.).

A juicio nuestro, el autor muestra con su obra una prueba documental de la conciliación dialéctica que el hombre acusa, logrando con creces el intento dificilísimo de estructurar una teología preferentemente antropológica. El atuendo literario adolece, quizá, de ampulosidad y reiteración; pero no empaña, sino que esclarece el sentido fecundo de los textos.

La Editorial Herder presta un servicio relevante a filósofos, teólogos y aspirantes al sacerdocio, que con el libro del P. Müller pueden hacer gala de una auténtica libertad del pensamiento entendido como vuelo sin trabas hacia Dios en la ruta más segura y rectilínea, que es la ofrecida por el Catolicismo.

A. García Martínez.

COHEN, J. M., *The Penguin book of Spanish verse*, introduced and edited by, Middlesex (Penguin Books), 1956, XXXVIII-442 págs., rústica, 5s.

La poesía española, más que la prosa, refleja la vida española, religiosa y «sensual» al mismo tiempo y encierra un encanto y atractivo especial. El libro que ha editado Cohen, bien conocido por sus traducciones, encierra una preciosa

antología, dedicada principalmente a estudiantes ingleses que deseen conocer algo de la numerosa producción poética española.

En el prólogo, el autor nos explica el método que ha seguido en la selección de los autores y de sus poesías. Sigue un orden cronológico, y va espigando las poesías de los autores más representativos de cada movimiento. La tarea no es fácil ni mucho menos, por eso es más de alabar la obra que nos ofrece Cohen. Creemos que ha presidido la selección un afán pedagógico y la idea de que los estudiantes ingleses sepan de la literatura española algo más de lo que encierran muchos manuales que se estudian en las escuelas.

Como era de esperar en una obra de este estilo, no podían faltar las lagunas. Asombra, desde luego, no encontrar el nombre de Juan de Mena (claro que en el prólogo nos da la razón de tal omisión, cfr. pp. XXIX-XXX). No nos explicamos, a pesar de lo que dice en el prólogo, p. XXXIII, la actitud del autor hacia el romanticismo español, y la ausencia en la antología de autores como Rivas y Espronceda. Asimismo creemos que se han omitido, entre los modernistas, nombres como Valencia, Nájera, Marquina, Villaespesa, etc., que si bien algunos son malos, representan un movimiento en la poesía española. Notamos con asombro que tan sólo aparecen los nombres de dos poetisas; no nos explicamos la ausencia de poetisas como la autora de «La rosa de los vientos» y la Premio Nobel de Literatura de 1945, recientemente fallecida. Creemos que, en una segunda edición, debieran acogerse en la antología algunos de los nombres, entre otros, indicados arriba.

El prólogo está escrito con un prejuicio político muy trasnochado y pasado de moda en nuestros tiempos (cfr. especialmente la pág. XXXV, en que habla de Lorca y del cambio de la metrópoli poética). Sinceramente creemos que hoy muy pocos comparten las ideas del autor.

Pese a estos pequeños reparos, muy explicables y razonables por otra parte en autores no españoles, creemos que la obra de Cohen merece los mayores elogios. Es un gran servicio el que presta a las letras españolas, sobre todo en los medios ingleses. La obra contiene al pie de las poesías españolas una traducción inglesa en prosa para hacer comprensible el español a los estudiantes que no tengan suficientes conocimientos de nuestra lengua. Al comienzo del prólogo va una lista de todos los autores de la antología, con una breve nota sobre su vida y obras, y cierra el libro un índice alfabético de la primera línea de cada poesía.

FR. JOSÉ OROZ.

FUMET, Stanislas, *La Poésie à travers les arts*, París (ALSATIA), 1954, 304 páginas, rústica, 790 francos.

La presente obra de Fumet, cuidadosamente editada por Éditions Alsatia, forma parte de una colección que dirige Maritain, con un título ya atractivo y de interés: «Sagesse et Cultures». Todavía hay quienes creen en la primacía de la «sagesse», frente a la técnica. Y es precisamente en torno a esta primacía de la «sagesse», en relación con ella, cómo se desarrollan las diversas culturas que adquieren con ello una significación más profunda. El carácter que preside todas las obras de esta colección es un acto de servicio y de pleitesía a la idea plenaria de la «sagesse», ya que ella sola puede dirigir la cultura hacia la gracia de la integridad, que es donde únicamente los descubrimientos de la ciencia, las creaciones del arte y hasta las riquezas mismas de lo irracional, pueden ser esclarecidas por el conocimiento y el amor de Dios vivo.

Con lo que precede podemos comprender el carácter fundamental de la obra de Fumet. Pero hay algo más. Nos encontramos ante un autor para quien no hay secretos ni en la pintura, ni en la escultura, ni en la música, ni en la danza. Ha descubierto, tras largos años de plena dedicación, la esencia de la poesía, del teatro, del cinema, y ensaya los recursos de una cultura que desconoce los compartimientos estancos. Su obra demuestra que esta forma de cultura, aunque pueda parecer rara y llamada a la extinción, todavía subsiste.

La obra comprende ocho capítulos, a cual más sugestivo. El primero nos hace asistir al «salón de otoño de 1919», de pintura y de escultura, con la puesta en escena de los «Independientes del 1920»; termina el capítulo con un estudio sobre el romanticismo pictórico de 1930. En el segundo capítulo analiza la hora del

cubismo —de 1911 al 1920—, y se ocupa de Picasso y las tendencias de su nueva pintura, y de Georges Braque, pintor de la contemplación. El tercer capítulo trata de lo concreto y de lo abstracto en la obra de arte, y de sus repercusiones en el arte sagrado. La escultura es objeto del capítulo cuarto, que analiza a Joseph Bernard, Maillot y Chauvin. La música y la danza, en todas sus manifestaciones, son analizadas en el capítulo quinto, que, a nuestro entender, es uno de los más interesantes y sugestivos. Trata a continuación de la correspondencia entre las artes, con el intento de un maridaje admirable de la poesía y de la melodía francesas. El capítulo séptimo estudia las obras de Leon Bloy, de Chesterton, de Claudel, de Valery, de Ramuz. Termina la obra con un análisis del amor en las obras de arte, en especial en la novela y en el cine, con alusiones a Marcel Carné, a François le Grix, a Paul Claudel y a Graham Green.

Como se ve por el simple enunciado de los temas tratados, la obra no podía ser más completa. No hay tema que no haya sido tratado y analizado por el autor. Y todo ello con un conocimiento pleno del asunto y con una profundidad extraordinaria de observación y de apertura de horizontes para el porvenir de las artes. La crítica francesa ha saludado al libro de Fumet como «le Journal Spirituel que tiendrait l'art moderne, si l'art moderne se connaissait lui-même». El pensamiento de Fumet nos hace pensar y produce un debate interior, con arrobamientos místicos en que el alma es elevada hasta la inspiración. Y en el centro de todo eso, el corazón ardiente de la poesía rima y dirige los movimientos hacia la unidad.

El autor ha sabido presentarnos en el presente libro —que en parte se descubre formado de ensayos— un tema tan apasionante, dèsarrollado con la maestría de un «virtuoso» y con el conocimiento de un sabio.

FR. JOSÉ OROZ.

CÓRDOBA, P. Martín de, O. S. A., *Jardín de nobles doncellas*, Edición, prólogo y notas del P. Félix García, Madrid (Ediciones «RELIGIÓN Y CULTURA»), 1956, 284 págs., rústica, 40 pesetas.

El P. Félix García, en un bello y acabado prólogo —como todo lo suyo— de 64 páginas, nos presenta al agustino P. Martín de Córdoba. Clásico del siglo XV, catedrático eximio, notable predicador y escritor, amigo del gran Condestable don Alvaro de Luna, para quien escribió *Compendio de fortuna* (no *De próspera y adversa fortuna*, como ha creído algún erudito), «el Savoranola de su tiempo», religioso austero que rehusó entrar en la corte de Don Juan II, diciendo «que no se hizo fraile ni dexó el mundo para volver a él». Tal es el autor de este hermoso libro que el P. Félix, exquisito degustador de las letras, nos ofrece en una edición para el público. (Poco ha la Colección «Joyas Bibliográficas», de tirada reducidísima, ha publicado una edición, preparada por el mismo P. Félix García.)

Su lectura despierta no poco curiosidad, sabiendo que fué escrito para la princesa Isabel, la futura Reina de Castilla. Es un doctrinal de avisos y cautelas lleno de valores y donosuras, que debió influir poderosamente en la formación de la Soberana. Aparte del valor de estos avisos, el libro es de interés especial para el público que pueda captar las bellezas y los matices de la lengua de Castilla, según la escribía un fino espíritu del tiempo de Isabel y de Fernando. En cierto sentido podríamos ver en la obra del P. Córdoba un anticipo de lo que sería, acentuando el tono reprensivo y censorio, *La perfecta casada* o *La Conversión de la Magdalena*.

La edición es pulcra y sobria, sin el aparato crítico ni reproducción fotográfica de los manuscritos, a que algunos son tan aficionados. El P. Félix, con muy buen acuerdo y gusto, ha preferido ofrecernos una edición sencilla, facilitada por las notas al pie de las páginas cuando se trata de expresiones anticuadas o pasajes oscuros. Esto es lo que agradece el público a que va dirigida la presente edición. Sin duda encontrarán un interés particular las mujeres de nuestros tiempos, para las que todavía tiene vigor el aviso del ilustre agustino cuando dice que «todas han de componer sus vidas de tal forma que sean dignas de ser reinas o princesas».

ELADIO ECHEGARAY

VACA, César, O. S. A., *Mensaje a los insatisfechos*, Madrid (Ediciones «Religión y Cultura»), 1957, 210 págs., 35 pesetas.

Con el título *Llamada de Dios*, la Editorial «Religión y Cultura» promete una serie de libros de contenido espiritual «serio y profundo». En estilo moderno desea difundir el pensamiento agustiniano de que tan necesitada está la sociedad actual. Los libros tendrán una extensión más bien reducida y una presentación nada «asustante».

Abre la colección un *Mensaje a los insatisfechos*, del P. César Vaca. El autor, tan conocido y estimado del público español —recuérdese el aire nuevo de *Guía de almas*— ha tenido la feliz idea de hablar a los del mundo, en tono de «exigencia y altura», de las sublimidades de la perfección cristiana. óptima idea, porque son incontables aún en el mundo las personas que, ricamente dotadas y bien dispuestas, están como paralizadas en su vida espiritual, y es muy triste, como observa el mismo P. Vaca, que, después de hablarles de las maravillas del Evangelio, nos contentemos con recomendarles que vayan a Misa y recen el Rosario. La pasión ardiente de San Agustín estimulará a estas almas, y no sólo a ellas, sino a todos los que, más o menos larvadamente, aun en nuestros medios católicos, se *revuelven* en ansias o náuseas existencialistas.

El *Mensaje a los insatisfechos*, con la cerrada y apasionante lógica del amor agustiniano, tan bien destacada por su brillante autor, podrá sacudir en muchos la pereza espiritual.

Esperamos con interés los volúmenes que se prometen, tanto del P. César Vaca como de otros autores modernos y clásicos.

Eladio Echegaray

NOTICIAS

En el Congreso último, celebrado en septiembre de 1956 en Bolzano, por el *Instituto Internacional de Estudios Superiores*, se discutió el tema siguiente: *Bases culturales e históricas de la unidad europea a la luz del pensamiento cristiano y de los problemas contemporáneos.* Las ponencias fueron desarrolladas por insignes profesores de Universidades europeas, habiendo llevado la representación de España el Prof. de la Universidad de Valencia Adolfo Muñoz Alonso, quien también desarrolló el tema fundamental de la primera sesión: *El Cristianismo.*

Naturalmente, tratándose de las bases culturales de la unidad europea y de sus relaciones con el Cristianismo, no podía faltar la mención honorífica de San Agustín, y así ha formulado una de las conclusiones, que dice:

«El Cristianismo ha abierto al horizonte humano perspectivas que no se limitan en el tiempo (*Dies mali sunt*, S. Pablo) y ha impuesto al hombre la inmensa tarea de redimir lo que se desarrolla en el tiempo y de abrir al mundo cerrado y finito de las cosas horizontes luminosos, que tengan como término la caridad irradiada de un Dios infinito, que es el Padre de todos los hombres. El Cristianismo ha revelado también al hombre el sentido unitario de la historia humana, a través de las doctrinas patrísticas de San Agustín y Orosio, y ha condenado todo particularismo egoísta que lleva al relativismo histórico y a la sobrevaloración de aquellos elementos étnicos-culturales que no son sino medios dados por la Providencia a los pueblos, para que actúen los fines que trascienden al tiempo y no para que sean objeto de exclusiva exaltación y consideradas como fines en sí mismos. Pero el Cristianismo, además de una doctrina religiosa, ha sido una idea-fuerza que ha dado vida a la unidad cultural y política de Europa en la Edad Media. El Cristianismo ha sido la vocación de Europa, como ha dicho en la primera conferencia el señor Muñoz-Alonso, vocación a la que Europa ha respondido con un esfuerzo dinámico y potente, aunque insuficiente, como siempre es inadecuado todo esfuerzo en relación con el ideal propuesto.»

* * *

En el Instituto Español de Lengua y Literatura de Roma ha pronunciado una Conferencia sobre «Miguel de Unamuno y su concepto del Hombre», el Prof. Adolfo Muñoz Alonso. El acto tuvo lugar el día 16 de enero.

* * *

El «Centro Italiano de Estudios científicos, filosóficos y teológicos», recientemente organizado por los PP. Dominicos, para promover con la mayor fidelidad a la tradición del pensamiento occidental y católico el desarrollo y profundización de los problemas que más inquietan al hombre de hoy, y hacerse órgano de un tomismo viviente, ha celebrado dos Semanas de estudio, una en Roma, sobre el tema del existencialismo, con participación de muy reputados profesores de las Universidades de Italia, y otra en la Universidad de Nápoles (del 25 de noviembre al 1 de diciembre de 1956), sobre el tema: *El problema psicológico.* En la última tomaron parte L. Canestrelli, Director del Instituto de Psicología de la Universidad de Roma; B. D'Amore, Secretario general del Centro, Prof. del *Angelicum*, de Roma; C. Traversa, de la Universidad de Roma; Jesualdo Nosengo, del Ateneo Pontificio «Propaganda Fide»; P. Lumbreras, del *Angelicum*, y el Prof. Luis Gedda, Director del Instituto «G. Mendel». La revista *Sapienza* es el órgano del Centro.

* * *

Los PP. Dominicos españoles han comenzado a publicar una revista cuatrimestral de los Estudios Generales de España, llamada *Teología Espiritual.*

Su propósito es contribuir al esclarecimiento, a la consolidación, a la difusión y tutela de la auténtica espiritualidad cristiana, mediante el estudio científico

de sus problemas. Con nuevo aliento recoge, continúa y amplía los esfuerzos de «La Vida Sobrenatural», fundada en 1921 por el P. Arintero, que ha contribuído y contribuye todavía a promover la afición a los estudios de espiritualidad en España.

La nueva revista, por su presentación, riqueza de contenido, generosidad de promesas y equipo de colaboradores honra a España y a la Orden Dominicana.

Lo que distingue particularmente a la nueva revista son sus propósitos científicos, que son la investigación de las fuentes, la formulación de los principios espirituales, la aplicación de los mismos a los diversos estados de la vida cristiana, el estudio de las modalidades de la espiritualidad católica, los problemas de la psicología relacionados con la vida espiritual, la dirección espiritual, monografías espirituales e información del movimiento espiritual de nuestros días, así como de las publicaciones del mismo género.

El número primero sigue estas directrices y publica trabajos muy interesantes, como los de los PP. Colunga, Llamera, Royo Marín, Garganta, sobre «La perfección cristiana a la luz de la Revelación», «El problema místico y los principios de la vida espiritual», «La perfección y el Apostolado», «Los Dominicos de la Prov. de Aragón en la historia de la espiritualidad (siglos XIV-XVII)». Siguen luego notas y comentarios e información espiritual y bibliográfica. La revista que anunciamos es índice de renovación espiritual y auge de los estudios de espiritualidad en España, y esperamos que contribuirá a explorar y dar a conocer las riquezas más íntimas de nuestra platria. Le deseamos una vida larga y fecunda.

* * *

Por vez primera, de los días 23 al 28 de julio del año 1956, se tuvo en Luxemburgo la *International Newman Conference*, en que tomaron parte estudiosos de todo el mundo, entre los cuales merecen mencionarse J. Guitton, R. Sencourt, E. Przywara, S. I., y J. H. Walgrave, ya conocidos por sus estudios newmanianos.

El tema de la Conferencia fué: *Newman y el mundo contemporáneo.*

El actual Superior del Oratorio de Birmingham, Dessain, sucesor de Newman en aquel puesto, explicó la verdadera naturaleza de la famosa conversión del año 1816, cuando se orientó a Dios con su fórmula «Myself and My Creator», que no estaba basada en la experiencia, sino fué más bien intelectual y racional.

El Prof. Guitton expuso el tema: *La teoría del desarrollo y su actualidad.*

Se estudiaron las ideas pedagógicas de Newman (Prof. Woodruff y A. Gwynn), su relación con el Tomismo (H. Frans Davis), con Aristóteles (M. Willan) y y con Pascal (P. Frieden).

H. Fries y Nedoncelle estudiaron, respectivamente, el pensamiento de Newman y *algunos problemas fundamentales de la Apologética*, y en confronto con el *existencialismo.* P. Werner Becker lo consideró como una figura ecuménica. El último día, el P. Przywara, que ya en el año 1922 publicó una Introducción a la obra de Newman, lo presentó *como el posible santo y doctor de la Iglesia de los nuevos tiempos.* La comparación con San Agustín ya la viene haciendo desde hace muchos años Przywara. Según él, Newman es «der Augustinus Neuzeit», el Agustín de los nuevos tiempos. Como el Doctor de Hipona, él supo hermanar lo que hay de más humano con lo más santo en el mundo, sensible a las sugestiones de la belleza y a la vez a la gracia, abierto a la contemplación del mundo invisible y consciente de los abismos tenebrosos del pecado, y por eso en lucha constante con las desviaciones de la verdad.

* * *

Se ha publicado el temario y los ponentes de la Cuarta Semana de Filosofía, que se celebrará del 24 de abril al 1 de mayo en Madrid, organizada por el Instituto de «Luis Vives» de Filosofía y la Sociedad Española de Filosofía. Tema general de la Semana será la Forma.

El orden de las Ponencias se ajusta al siguiente programa:

Discurso de apertura, por D. Leopoldo Eulogio Palacios, Catedrático de la Universidad de Madrid.

1. *Forma y ser*, a cargo de D. Antonio Millán Puelles, Catedrático de la Universidad de Madrid.

2. *La forma de los seres materiales no vivientes y vivientes*, por el R. P. Guillermo Fraile, Prof. de la Universidad Pontificia de Salamanca.

3. *La forma en el hombre*, a cargo de D. Mariano Yela Granizo, Prof. de la Universidad de Madrid.

4. *La forma en el conocimiento*, a cargo de D. Manuel Mindán Manero, Catedrático del Instituto «Ramiro de Maeztu» y Prof. de la Universidad de Madrid.

5. *La forma en la vida moral y jurídica*, a cargo del P. José M.ª Díez Alegría, Prof. de la Facultad de Filosofía de la C. de J. en Alcalá de Henares.

6. *La forma en el arte*, a cargo de D. José Camón Aznar, Catedrático de la Universidad de Madrid.

El resumen de estas ponencias será enviado a cuantos soliciten, previa la inscripción en la Semana. El precio de la inscripción es de 25 pesetas.

Todas las demandas de inscripción o de información deberán ser dirigidas a la «Secretaría de la IV Semana Española de Filosofía». Instituto «Luis Vives», Serrano, 127, Madrid.

LIBROS RECIBIDOS

De sus AUTORES.

CABA, Pedro, *Ontología general de la Antroposofía*, vol. I: *La presencia como fundamento de la ontología*. Madrid (Tip. FLO-REZ), 1956, 720 págs., rústica, 200 ptas.

PAPÁSOGLI, Giorgio, *Innocenzo XI*, Roma (Tip. Pia Soc. S. Paolo), 1956, 420 páginas, enc.

LAIS, Hermann, *Probleme einer Zeitgemässen Apologetik*, Wien (Verlag HERDER), 1956, 232 págs., enc.

VACA, César, *Mensaje a los insatisfechos*, vol. I de la Col. "Llamada de Dios". Madrid (Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA), 1957, 212 págs., rústica, 35 ptas.

De LUIS CARALT, Editor: Ganduxer, 88. Barcelona.

COLINON, Maurice, *Falsos profetas y sectas de hoy* (Trad. por Francisco José Alcántara), Barcelona (LUIS DE CARALT, Editor), 1956, 262 págs., enc., 60 ptas.

THURSTON, P. Herbert, *El origen de las oraciones* (Trad. de José de Múnera), Barcelona (LUIS DE CARALT, Editor), 1956, 216 págs., enc., 60 ptas.

De Editrice STUDIUM CHRISTI: Via Flaminio Ponzio, 2. Roma.

PENDE, Nicola, *Destino e Libertà*, Roma (EDIZIONI DEL FUOCO), 1956, 166 páginas, rústica.

PENDE, Nicola, *Verso l'uomo nuovo*, Roma (EDIZIONI DEL FUOCO), 1956, 146 páginas, rústica.

VARIOS, *Il dolore e la gioia*, Roma (STUDIUM CHRISTI), 1956, 198 págs., rústica.

De ÉDITIONS ALSATIA: Rue Cassette, 17. Paris.

MARITAIN, Jacques, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, nouv. édit. revue et aug., París (Éd. ALSATIA), 1956, 272 págs., rústica.

De Editorial ESCELICER, S. A.: Héroes del 10 de Agosto, 6. Madrid.

BERNANOS, George, *La alegría* (Trad. esp. de José Vila Selma), Madrid (Editorial ESCELICER), 1956, 258 págs., enc., 60 ptas.

ALONSO, Dámaso, *Antología: Creación*, Madrid (Edit. ESCELICER), 1956, 154 páginas, rústica, 35 ptas.

ALONSO, Dámaso, *Antología: Crítica*, Madrid (Edit. ESCELICER), 1956, 334 páginas, rústica, 55 ptas.

De la SOCIETA EDITRICE INTERNAZIONALE: C. Reg. Magherita, 176. Torino.

BONAFEDE, Guilio, *Saggi sulla filosofia medievale*, Torino (SOCIETÁ EDITRICE INTERNAZIONALE), 1951, 470 págs., rústica, 1.500 liras.

SPIAZZI, Raimondo, *Essenza e contemporaneità della Chiesa,* Torino (SOCIETÁ EDITRICE INTERNAZIONALE), 1953, 304 págs., rústica, 900 liras.

GRANERIS, Guiseppe, *Introduzione generale alla Scienza delle Religioni,* Torino (SOCIETÁ EDITRICE INTERNAZIONALE), 1952, 306 págs., rústica, 1.500 liras

De la EDITORIAL GREDOS: Benito Gutiérrez, 27. Madrid.

RAEYMAEKER, Louis de, *Filosofía del ser. Ensayo de síntesis metafísica* (Trad. de María Dolores Mouton y Valentín García Yebra), Madrid (Editorial GREDOS), 1956, 536 págs., rústica, 90 ptas.

RAEYMAEKER, Louis de, *Introducción a la Filosofía* (Trad. de Salvador Caballero), Madrid (Editorial GREDOS), 1956, 368 págs., rústica, 75 ptas.

STEEMBERGHEN, Fernand van, *Epistemología* (Trad. de Eduardo Poveda), Madrid (Editorial GREDOS), 1956, 344 págs., rústica, 75 ptas.

RENOIRTE, Fernand, *Elementos de crítica de las Ciencias y Cosmología* (traducción de Rafael Martínez Ferri), Madrid (Editorial GREDOS), 1956, 274 páginas, rústica.

De EMMANUEL VITTE, Éditeur: 3, Place Bellecour. Lyon.

BRETON, Stanislas, *Conscience et Intentionnalité,* Lyon (Édit. EMMANUEL VITTE), 1956, 292 págs., rústica.

De DESCLÉE DE BROUKER: 22, Quai au Bois. Bruges.

CARPENTIER, René, *Témoins de la Cité de Dieu. Initiation à la vie religieuse,* Brujas (Edit. DESCLÉE DE BROUWER), 1956, 376 págs., rústica, 200 frb.

VARIOS, *Aspects de la Dialectique,* vol. II de *Recherches de Philosophie,* París (DESCLÉE DE BROUWER), 1956, 376 págs., rústica, 200 frb.

De KOSEL-VERLAG: Kaiser Ludwigsplatz, 6. München.

KRINGS, Hermann, *Meditation des Denkens,* Müchen (KOSEL-VERLAG), 1956, 74 págs., enc., 6,5 DM.

Del ISTITUTO DI FILOSOFIA DELLA UNIVERSITA. Genova.

SIMONETTI, Maria, *Studi Pascaliani,* Roma (FRATELLI BOCCA, Editori), s. a., 172 págs., rústica, 1.350 liras.

De FRATELLI BOCCA, Editori: Via Flaminia, 133. Roma.

SCIACCA, Michele Federico, *La filosofia morale di Antonio Rosmini,* Roma (FRATELLI BOCCA, Editori), 1956, 2.ª ed., 238 págs., rústica, 1.200 liras.

De Casa Editrice SODALITAS: Domodossola. Milano.

RIVA, Clemente, *Il problema dll'origine dell'anima intellettiva, secondo Antonio Rosmini,* Domodossolla-Milano ("SODALITAS"), 1956, 200 págs., rústica.

De Ediciones del INSTITUTO DE CULTURA HISPANICA. Madrid.

GALLINAL CASTELLANOS, Alejandro, *Eco de un arco iris.* Poemas. Madrid (Edic. INST. DE CULT. HISP.), 1955, 34 págs., rústica.

CASTELLANOS, Elina, *Ala en el viento,* Poesías, Montevideo, 1954, 80 págs.

De EDITRICE STVDIVM: Via Conciliazione, 4-d. Roma.

PELLEGRINO, Michele, *Le "Confessioni" di Sant'Agostino*, Roma (Editrice STVDIVM), 1956, 224 págs., rústica, 1.000 liras.

De RELIGIÓN Y CULTURA: Columela, 12. Madrid.

CÓRDOBA, P. Martín, *Jardín de nobles doncellas*, Edición, prólogo y notas del P. Félix García, Madrid (RELIGIÓN Y CULTURA), 1956, 282 págs., rústica, 40 pesetas.

De EDITORIAL HERDER. Barcelona-Wien-Freiburg.

MÜLLER, Marianus, *Angustia y esperanza: Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo* (Trad. de Miguel Oltra), Barcelona (Edit. HERDER), 1956, 379 págs., rústica.

SHUMACHER, Heinrich, *El vigor de la Iglesia primitiva: La vida nueva según los documentos de los dos primeros siglos* (Trad. de Constantino Ruiz Garrido), Barcelona (Edit. HERDER) 1957, 252 págs., rústica.

FIDANZA B., Johannes, *Das Lebes des Heiligen Franz von Assisi*, Freiburg (Verlag HERDER), 1956, 90 págs., enc., 3,50 DM.

CUES, Nicolaus von, *Von verbogenen Gott...*, Freiburg (Verlag HERDER), 1956, 80 págs., enc., 3,50 DM.

MITTERER, Albert, *Die Entwivklungslehre Augustins*, Wien-Freiburg (Verlag HERDER), 1956, 348 págs., cartoné, 135 S.

VARIOS, *Catecismo Católico* (Versión y adaptación española por Francisco Payeras), Barcelona (Edit. HERDER), 1957, 320 págs., 162 ilustr., rústica.

VARIOS, *Iniciación teológica:* t. I: *Las fuentes de la Teología. Dios y su Creación* (Versión española por los Dominicos de Caldas de Besaya), Barcelona (Edit. HERDER), 1957, 766 págs., rústica, 200 pesetas.

De ÉDITIONS SPES: 79, rue de Gentilly. Paris, 13.

BLANCHET, *Absence et Présence de Dieu*, París (Édit. SPES), 1956, 206 págs., rústica, 400 francos.

De LIBRAIRIE PLON: 8, rue Garancière. Paris, 6. —

HERSCH, Jeanne, *Ideologies et réalité: Essai d'orientation politique*, París (Édit. PLON), 1956, 276 págs., rústica, 950 francos.

De LIBRAIRIE ARTHEME FAYARD: 18, rue du St.-Gothard. Paris, 14.

AMIOT, François, *Histoire de la Messe*, París (Édit. ARTHEME FAYARD), 1956, 128 págs., rústica, 300 francos.

BLOND, Georges, *L'Homme, Ce pélerin*, París (Édit. ARTHEME FAYARD), 1956, 190 págs., rústica, 500 francos.

Del INSTITUTO BRITÁNICO en Madrid: Almagro, 5.

COHEN, J. M., *The Penguin Book of Spanish verse*, Middlesex (PENGUIN BOOKS, Ltd.), 1956, XXXVIII-442 págs., rústica, 5/-.

WISEMAN, F. J., *Roman Spain, An introduction to the Roman antiquities of Spain an Potugal*, London (G. BELL & SONS), 1956, VIII-232 págs., enc., 18 s. 6 d.

MASCALL, E. L., *Christian Theology and Natural Science, Some questions on their relations*, London (LONGMANS, GREEN & CO.), 1956, XXII-328 págs., enc., 25/-.

BRODRICK, James, *Saint Ignatius Loyola, The pilgrim years*, London (BURNS & OATES), 1956, 372 págs., enc., 30 s.

STANBROOK, Benedictines of, *In a great tradition*, London (JOHN MURRAY), 1956, XIV-314 págs., enc., 25/-.

METZGER, Henri, *St. Paul's journeys in the Greek Orient*, London (SCM PRESS, Ltd.), 1955, 76 págs., enc., 8 s. 6 d.

JEBB, Eleanor and Reginald, *Testimony to Hilaire Belloc*, London (METHUEN & CO., Ltd.), 1956, 172 págs., enc., 16 s.

KOHLER, Ludwig, *Hebrew man*, London (SCM PRESS, Ltd.), 1956, 190 págs., enc., 12 s. 6 d.

LEEMING, Bernard, *Principles of Sacramental Theology*, London (LONGMANS, GREEN & CO.), 1956, 690 págs., enc., 30 s.

CLARK, Francis, *Anglican Orders and Defect of Intention*, London (LONGMANS, GREEN & CO.), 1956, 216 págs., enc., 25 s.

DAICHES, David, *Critical approaches to Literature*, London (LONGMANS, GREEN & CO.), 1956, 404 págs., enc., 25 s.

BRASSAI, MONTHERLAND, AUBIER, *Fiesta in Seville*, London (THAMES & HUDSON), 1956, 152 págs., 140 photographs, enc., 35 s.

MERTON, Thomas, *Silence in Heaven*, London (THAMES & HUDSON), 1956, 90 págs., 90 photographs, enc., 35 s.

*** AGUSTÍN, San.**

Sermones, trad. y notas del P. Amador del Fueyo, edic. preparada por el P. Quintín Pérez.

en la Col. «Los grandes maestros de la Predicación», IV.

(Tomo I, Santander (Sal Terrae), 1930, 334 páginas, con un estudio «Preceptista de Elocuencia», pp. 7-43, del P. Quintín Pérez.)

*** ANÓNIMO.**

Las veladas de San Agustín, traducción del P. Francisco Mier.

Madrid (Librería Religiosa G. MOLINA), 1932, 216 págs.

*** AGUSTÍN, San.**

Sermones, trad. y notas del P. Amador del Fueyo, edic. preparada por el P. Quintín Pérez.

en la Col. «Los grandes maestros de la Predicación», IV.

(Tomo II, Madrid (Ed. «Razón y Fe»), 1931, 272 págs., con un estudio «El predicador: autorretrato», pp. 7-51, del P. Quintín Pérez.)

CAPÁNAGA, Victorino.

El gozo de la Redención (Ensayo agustiniano).

en «Religión y Cultura», Madrid, 28 (1934), pp. 161-176; 305-319.

* **AGUSTÍN, San.**

Sermones de San Agustín, t. VIII, traducción y notas por el P. Amador del Fueyo.

Madrid (Imprenta «Huérfanos del Sdo. Corazón de Jesús»), 1931, 462 págs.

(Es el último tomo.)

* **AGUSTÍN, San.**

Regla de N. P. San Agustín, Obispo de Hipona y eximio doctor de la Iglesia.

El Escorial (Imprenta del Monasterio), 1931, 20 págs.

* **AGUSTÍN, San.**

Los XIII libros de las Confesiones, traducción, introducción y notas por Francisco Mier.

Madrid (APOSTOLADO DE LA PRENSA), 2.ª edic., 1931, 784 págs.

(Se edita varias veces: la 4.ª en 1940, con 775 págs.)

* **AGUSTÍN, San.**

La Ciudad de Dios. Prólogo de Juan Rey, traducción de José Cayetano de Bayral.

Madrid (APOSTOLADO DE LA PRENSA), 2.ª edic., 1934, 1.100 págs.

(La primera edic. apareció en 1930, con motivo del Centenario de la muerte de San Agustín. En 1944 se publica la 4.ª edición, 975 págs.)

LAMA, Mariano.

La libertad y la gracia en San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 28 (1934), pp. 5-21.

MARCOS DEL RÍO, Francisco.

El compuesto humano, según San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 13 (1931), pp. 31-39; 351-362.



MA-DOZ, José.

¿Contra quién escribió San Vicente de Lerins su conmonitorio?

en «Estudios Eclesiásticos», Madrid, 10 (1931), pp. 5-34.

(Parece que el «Conmonitorium» no tiene otro fin personal que el de echar abajo la doctrina de San Agustín sobre la predestinación, p. 33.)

NOGUER, N.

Otra vez San Agustín y el castigo de los herejes.

en «Razón y Fe», Madrid, 95 (1931), páginas 138-145.

CUENCA, Francisco.

El encuentro de San Pedro y San Pablo visto por San Agustín y San Jerónimo.

en «Razón y Fe», Madrid, 96 (1931), páginas 43-67.

GARCÍA D. FIGAR, Antonio.

Actualidad de San Agustín: Caída y Conversión.

en «Religión y Cultura», Madrid, 28 (1934), pp. 218-230; 343-357.

*** GARCÍA, Félix.**

San Agustín (Flores y frutos de piedad).

Barcelona (Ed. VIVES), 1934, 32 págs.

GARNELO, B.

El agustinismo político.

en «Religión y Cultura», Madrid, 30 (1935), pp. 398-406.

(Sobre la obra del mismo título de **Arquilière.**)

PÉREZ, Quintín.

Boletín agustiniano.

en «Razón y Fe», Madrid, 95 (1931), páginas 379-385.

(Comprende un breve estudio-recensión de 13 obras agustinianas llegadas a la Revista en el año del Centenario.)

RODRÍGUEZ, A.

El ideal de la Orden agustiniana.

en «Archivo agustiniano», El Escorial, 35 (1931), pp. 5-16; 161-176; 321-334.

RODRÍGUEZ, Conrado.

El magisterio literario de San Agustín y la poesía de Virgilio en la Edad Media.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 110-138.

TEIXIDOR, Luis.

Algo acerca del pecado original y de la concupiscencia, según Santo Tomás.

en «Estudios Eclesiásticos», Madrid, 10 (1931), pp. 364-384.

(Como es natural, estudia de paso la doctrina de San Agustín, pp. 377-381.)

ORTEGA, Juan.

San Agustín, vaso de elección.

en «Religión y Cultura», Madrid, 24 (1933), pp. 40-55.

* **PAPINI, Giovanni.**

San Agustín, Trad. de M. A. Ramos de Zárraga.

Madrid (Edic. FAX), 3.ª edic., 1935, 366 páginas.

(Apareció la primera traducción española en 1930, en la Edit. VOLVNTAD, 366 págs.)

PÉREZ, Quintín.

San Agustín predicador, pintado por sí mismo.

en «Razón y Fe», Madrid, 94 (1931), páginas 226-241; 325-344.

PÉREZ, Quintín.

El primer hombre moderno.

en «Razón y Fe», Madrid, 95 (1931), páginas 146-162; 213-223.

VÉLEZ, Pedro M.

El número agustiniano (Fragmento de un estudio).

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 139-196.

VÉLEZ, M.

Las dos Ciudades de San Agustín, la de Dios y la de Satanás.

en «Religión y Cultura», Madrid, 23 (1933), pp. 161-192.

* **ZAMEZA, José.**

Luces de Redención: Perspectivas agustinianas de la Cruz.

Madrid (Edic. FAX), 1933, 240 págs. y 15 grabados.

* **ZAMEZA, José.**

Amemus Ecclesiam: Instrucciones patrístico-misionales para sacerdotes.

Burgos (Edit. ALDECOA), 1936, 416 págs.

(Es una exposición de la Teología misional de San Agustín. Hay una 2.ª edición en 1944, por la Edit. PAX, de San Sebastián con el único cambio del título, *Amemos a la Iglesia.*)

Kempis agustiniano: Máximas de San Agustín sobre la Vida Cristiana recopiladas de sus obras, Traduc. por el P. Francisco Mier.

Barcelona (Edit. LITURGICA ESPAÑOLA), 1935, 636 págs.

UGARTE DE ERCILLA, E.

El platonismo de San Agustín.

en «Razón y Fe», Madrid, 95 (1931), páginas 365-378; 96 (1931), pp. 182-189; 98 (1932), pp. 102-118.

*** VEGA, Ángel Custodio.**

La Regla de San Agustín, edición crítica precedida de un estudio sobre la misma y los códices de El Escorial.

El Escorial, 1933, 66 págs.

(Es una tirada aparte del «Archivo Agustiniano».)

VEGA, Ángel Custodio.

Boletín Agustiniano.

en «Religión y Cultura», Madrid, 29 (1935), pp. 223-234.